ಕನ್ನಡ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ

ಡಾಕ್ಟರೇಟ್ ಪದವಿಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ
ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ

ಸಂಶೋಧಕ

ಬಿ. ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು

ಪ್ರೊ. ಶ್ರೀಕಂಠ ಕೂಡಿಗೆ

98

ಕನ್ನಡ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ
ಮತ್ತು
ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ

ಡಾಕ್ಟರೇಟ್ ಪದವಿಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ

ಸಂಶೋಧಕ

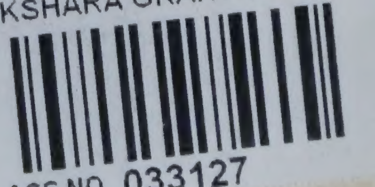
ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ

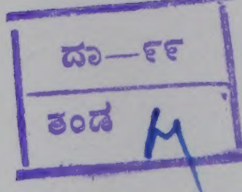
ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು

ಪ್ರೊ. ಶ್ರೀಕಂಠ ಕೂಡಿಗೆ

ಭಾಷಾ ನಿಕಾಯ
ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಭಾಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ

ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್ ೧೯೯೭





ಸಂಶೋಧಕರ ಪ್ರಮಾಣ ಪತ್ರ

ಕನ್ನಡ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು, ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಲು *ಪ್ರೊ. ಶ್ರೀಕಂಠ ಕೂಡಿಗೆ* ಅವರ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂಶೋಧನಾ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಅಥವಾ ಇದರ ಯಾವುದೇ ಭಾಗವನ್ನು ಈ ಮೊದಲು ಯಾವುದೇ ಪದವಿ ಅಥವಾ ಇತರೆ ಯಾವುದೇ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂದು ದೃಢೀಕರಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಬಿಎಂಪುಟ್ಟಯ್ಯ

ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ
ಉಪನ್ಯಾಸಕ
ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಭಾಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ

ದಿನಾಂಕ : 03-10-97
ಸ್ಥಳ : ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರ ಪ್ರಮಾಣ ಪತ್ರ

ಶ್ರೀ ಬಿ.ಎಂ.ಪುಟ್ಟಯ್ಯ ಇವರು **ಕನ್ನಡ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ** ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಪಿಎಚ್.ಡಿ.ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ನನ್ನ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಈ ಸಂಶೋಧನಾ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಅಥವಾ ಇದರ ಯಾವುದೇ ಭಾಗವನ್ನು ಇವರು ಈ ಮೊದಲು ಯಾವುದೇ ಪದವಿಗಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ದೃಢೀಕರಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಶ್ರೀಕಂಠ ಕೂಡಿಗೆ

ಪ್ರೊ. ಶ್ರೀಕಂಠ ಕೂಡಿಗೆ
ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು ಹಾಗೂ
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು
ಕನ್ನಡ ಭಾರತಿ
ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ
ಶಂಕರಘಟ್ಟ

ದಿನಾಂಕ :

ಸ್ಥಳ : ಶಂಕರಘಟ್ಟ

ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು

೧೯೯೨ನೇ ಇಸವಿಯಲ್ಲಿ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಮೊದಲ ಬ್ಯಾಚಿನ ಆಂತರಿಕ ಅಭ್ಯರ್ಥಿಯಾಗಿ ಪಿಎಚ್.ಡಿ.ಮಾಡಲು ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ, ಕುಲಪತಿಯರಾದ ಡಾ.ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ ಅವರಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು.

ನಾನು ಅಕಸ್ಮಾತ್ ಸ್ಕೂಲು ಸೇರಿ, ಹೆಂಗೆಂಗೊ ಪರದಾಡಿಕೊಂಡು ಓದಿದವನು. ೯೨ರಲ್ಲಿ ಎಂ.ಎ.ಮುಗಿಸಿದೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕ ಸಂಶೋಧನಾ ಅಭ್ಯರ್ಥಿಯಾಗಿ ಆಯ್ಕೆಯಾದೆ.

ಅಂದಿನಿಂದ ನನ್ನ ಆಲೋಚನೆಗಳು, ಚಿಂತನೆಗಳು ಅರಳಿವೆ; ಬೆಳೆದಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಮಂಟಪ, ದಿನಮಾತು, ಕಮ್ಮಟ, ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣ, ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಾತುಕತೆ ಚರ್ಚೆಗಳೂ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ; ಹಾಗೆಯೇ ಹೊರಗಿನ ಪರಿಸರವೂ ಕೂಡ.

ಎಂ.ಎ.ಓದುವಾಗ ನಾನು ಪ್ರೊ.ಶ್ರೀಕಂಠ ಕೂಡಿಗೆ ಅವರ ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಭಾವದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಿಎಚ್.ಡಿ.ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ, ತಮ್ಮ ಯಾವತ್ತೂ ಒತ್ತಡಗಳ ನಡುವೆ, ಅತ್ಯಂತ ವಾತ್ಸಲ್ಯದಿಂದ ಚರ್ಚೆ-ಸಂವಾದ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಬಂಧಕ್ಕೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಒಳನೋಟಗಳೂ, ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪವೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವಂತೆ ಸಲಹೆ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವೆ.

ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು

ನಾನು ಪಿಎಚ್.ಡಿ.ಮಾಡುವಾಗ ನನಗೆ ಅನ್ನ-ನೀರು ಕೊಟ್ಟು ಸಾಕಿದ ಪ್ರೀತಿಯ ತಂಗಿ ಬಿ.ಎಸ್. ಶೈಲನಿಗೆ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಅಧ್ಯಾಪಕ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಾಪಕೇತರ ಬಳಗಕ್ಕೆ, ಅಂದವಾಗಿ ಗಣಕಯಂತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಯೋಜಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಕಂಪ್ಯೂಟರ್‌ನ ಶ್ರೀ ಎ.ಎಂ.ಕೃಪಾಶಂಕರ, ಸ್ವಸ್ತಿಕ್ ಕಂಪ್ಯೂಟರ್ಸ್ ಹಾಗೂ ಸಂಧ್ಯಾ ಗ್ರಾಫಿಕ್ಸ್‌ನ ಶ್ರೀ ಸೋಮನಾಥ ರೆಡ್ಡಿ, .ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ಬೈಂಡಿಂಗ್ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ಚಿತ್ತವಾಡ್ಗಿಯ ರಾಮ ಅಲಿಯ ಅವರಿಗೆ ಮತ್ತು ಕೊನೆ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಹಕರಿಸಿದ ಹಳೇಮನೆ ರಾಜಶೇಖರ ಅವರಿಗೆ.

ಪರಿವಿಡಿ

ಅಧ್ಯಾಯ ೧
ಹಿನ್ನೆಲೆ

೧.೧. ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ

ಇದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಸರಳೀಕರಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ 'ಜೀವನ ಕ್ರಮ' 'ಬದುಕುವ ರೀತಿ' ಎನ್ನಬಹುದು. ಯಾರ ಜೀವನ ಕ್ರಮ? ಯಾವ ಜೀವನ ಕ್ರಮ? ಎಂಥಾ ಜೀವನಕ್ರಮ? ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿವೇಚಿಸಲಾಗುವುದು. ಒಟ್ಟಾರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನ ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನವೇ ಎಂದಾಯಿತು.

ಬದುಕು ಹಲವು ಬಗೆಯ, ವಿಭಿನ್ನ ಮಾದರಿಯ ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ; ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಲೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಗೆಯ ಆಯಾಮಗಳೂ, ಒತ್ತಡಗಳೂ ಇರಬಹುದು. ಇಂಥ ಒತ್ತಡಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಗತಿಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಭಾಷೆ, ಕಲೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಶಿಕ್ಷಣ, ವೃತ್ತಿ, ಶಿಲ್ಪಕಲೆ, ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ, ಸಂಗೀತ, ನಾಟ್ಯ, ಕ್ರೀಡೆ, ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಯುದ್ಧಕಲೆ, ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆ, ಆಚರಣೆ ನಂಬಿಕೆ ಮುಂತಾದ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಇವುಗಳನ್ನೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪಿಕೆಗಳೆಂದೂ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಿಭಿನ್ನ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಇವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೂ, ಅದೇ ಸಮಯ ಆಯಾ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೇ ವಿಶಿಷ್ಟ ಎನಿಸಬಹುದಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೂ ಹೊಂದಿರಬಹುದು. ಈ ಭಿನ್ನತೆ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಬೀರಬಹುದು. ಇದಲ್ಲದೆ ಇತರೆ ಅಂಶಗಳೂ ಇದಕ್ಕೆ ಪೋಷಕವಾಗಿರಬಹುದು. ಮೇಲಿನದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ರೂಪವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ ಅದಕ್ಕೆ ನಿಂತ ನೀರಿನಂತಹ ಜಡತ್ವದ ಗುಣಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ನಿತ್ಯ ಪರಿವರ್ತನಾಶೀಲ ಸತ್ವಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುವ

ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಆಂತರಿಕ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳಿರಬಹುದು. ಈ ಆಯಾಮಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ವಿನ್ಯಾಸ ಆಯಾಮ ಸಮುದಾಯ ಇಲ್ಲವೆ. ಸಮಾಜಗಳ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಮಾನವ ತಾನು ಕುಡಿಯುವ, ತಿನ್ನುವ ಹಾಗೂ ಬಳಸುವ ಯಾವುದೇ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದಲೇ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅವನ್ನು ಸಿದ್ಧರೂಪದಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಬಳಸದೆ, ಅವುಗಳ ರೂಪ-ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಅನುಕೂಲದ,ವಿಭಿನ್ನ ಪರಿಸರ-ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಮಾನವನ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮೆದುಳು ಬಗೆ ಬಗೆಯಾದ ಶ್ರಮ, ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಹಾಕಿದೆ ಮತ್ತು ಹಾಕುತ್ತಲೆ ಇದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸರಳತೆಯಿಂದ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ಕಡೆಗೂ ಏಕ ರೀತಿಯಿಂದ ಅನೇಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳ ಕಡೆಗೂ ಸಾಗಿದೆ; ಸಾಗುತ್ತಲೆ ಇದೆ. ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದಲೇ ನಿಯಂತ್ರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದ ಮಾನವ ಸಮುದಾಯ ಇಂದು ಆ ಹಿಡಿತದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಂಡಿದೆ; ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಮಾನವ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧ ಬಹು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ವಿಭಿನ್ನ ಸಮುದಾಯಗಳ, ವಿಭಿನ್ನ ಸಮಾಜಗಳ ನಡುವಿನ, ವಿಭಿನ್ನ ದೇಶಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸ್ವರೂಪವೂ ಕೂಡ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗುತ್ತಾ ನಡೆದಿದೆ. ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಈ ನೆಲೆಗಳೆ ಮಾನವನ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮೂಲ ಸೆಲೆಗಳಾಗಿರುವಂತಿದೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿದೆ ಎಂದು ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ತನ್ನೊಳಗಿನ ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನ ಒತ್ತಡಗಳಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಮುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಎರಡೂ ಬಗೆಯಒತ್ತಡಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳೇನೇ ಇರಲಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ 'ಇರುವ' ಲಕ್ಷಣಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಬದಲಾಗಿ 'ಆಗುವಿಕೆ'ಯ ಹಲವಾರು ಗುಣಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಈ ಆಗುವಿಕೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೆ ಅಧ್ಯಯನಾಸಕ್ತಿಯ ಮೂಲಬೀಜ.

ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಏಕಘನಾಕೃತಿಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬುದೂ ಕೂಡ ಏಕಘನಾಕೃತಿ ಮಾದರಿಯದಲ್ಲ. ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಶಕ್ತಿಗಳು, ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಾಧನ ಸಲಕರಣೆಗಳು ಹಾಗೂ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನ-ಇವುಗಳು ಮಾನವರಲ್ಲಿ ಅಸಮಾನ ಘಟಕಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿವೆ. ಇಂಥ ಘಟಕಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾದ

ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಅಂದರೆ ಹಲವು 'ಜೀವನಕ್ರಮ'ಗಳು ಇರುವಂತೆಯೇ ಹಲವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳೂ ಇವೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಗತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾರ ಜೀವನಕ್ರಮ ಪ್ರಬಲವೂ ಸಮರ್ಥವೂ ಇರುತ್ತದೆಯೊ ಅಂಥ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಯಾವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಅಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆಯೊ ಅಂತವರ ಬದುಕು ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಉದ್ದೇಶಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕೇಂದ್ರವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಫಲಿತಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಮಾನವ-ಮಾನವ, ಮಾನವ-ಪ್ರಕೃತಿ, ಮಾನವ-ಸಮುದಾಯ, ಮಾನವ-ದೈವ, ಮಾನವ-ರಾಜಕಾರಣ, ಮಾನವ-ಧರ್ಮ ಈ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಉದ್ದೇಶಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಉಳ್ಳದ್ದೆಂದೂ, ಕಾಲ ದೇಶ ಬದ್ಧವೆಂದೂ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಒಳಗಿನ ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನ ಕಾರಣಗಳು ಉದ್ದೇಶಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ.

ಈ ಮಾನವ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಕಾಲ ದೇಶ ಬದ್ಧ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇದು ವರ್ಗ, ವರ್ಣ, ಜಾತಿ, ಕಾಲ ಇವುಗಳಿಂದ ನಿರ್ಬಂಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿಯೂ, ಮೇಲು ಜಾತಿ ಎಂಬುದು ಕೆಳಜಾತಿ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿಯೂ, ಶ್ರೇಷ್ಠ ವರ್ಣ ಎಂಬುದು ಕನಿಷ್ಠ ಎಂಬ ವರ್ಣದಲ್ಲಿಯೂ, ಶೋಷಕ ವರ್ಗವು ಶೋಷಿತ ವರ್ಗದಲ್ಲಿಯೂ, ತನ್ನ ಎಲ್ಲಾ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಇದಿಷ್ಟೇ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಪ್ರಾಣಿ-ಪ್ರಾಣಿಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧ, ಪಕ್ಷಿ-ಪಕ್ಷಿಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧ, ಪ್ರಾಣಿ-ಸಸ್ಯಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧ, ಪಕ್ಷಿ-ಸಸ್ಯಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧ-ಈ ವಿನ್ಯಾಸ ಕುರಿತಾದ ಚಿಂತನೆಗಳೂ ಕೂಡ ಮಾನವ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ.

ಹಲವು ವಿದೇಶಿಯರ ಆಗಮನದ, ಆಕ್ರಮಣಗಳ ಮಜಲುಗಳು ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮದ ನೆಲೆಗಳು ಅಖಂಡ ಭಾರತದ ಕಲ್ಪನೆಯ ನಿರ್ಮಿತಿಗೆ ಒಂದು ತಳಹದಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿದವು. ಇವು ಇಲ್ಲಿಯ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಬೀರಿದವು. ಹಾಗಾಗಿ ಪರಕೀಯತೆಯ ಅಂದಿನ ನೆಲೆಗಳು, ಅಖಂಡತೆ ಮತ್ತು ಏಕಘನಾಕೃತಿ ಮಾದರಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದವು. ಆ ನಿರೂಪಣೆಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಹಿಂದಿದ್ದ ಮಾದರಿಗಳು ಇಂದು ಮತ್ತೊಂದು

ಬಗೆಯ ಒಳಗಿನ ಆತಂಕಗಳನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿವೆ. ಇದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸಂಬಂಧದ ನೆಲೆಗಳು ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯ ಹೊರಗಿನ ಆತಂಕಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿವೆ. ಈ ಎರಡೂ ಬಗೆಯ ನೆಲೆಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಭೂಮಿಕೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳದ ಹೊರತು ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸದ್ಯದ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒತ್ತಡಗಳಿಂದ ಪಲಾಯನಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ.

ವಿಭಿನ್ನ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಬಂಧ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಆ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪ ಕೊಳು-ಕೊಡೆ, ಸಾಮರಸ್ಯ, ಸಮನ್ವಯ, ಸಂಘರ್ಷ, ವೈರುಧ್ಯ ಈ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿದೆ. ನಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕಚಿಂತನೆಯ ಹಲವು ಧಾರೆಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಪುರಾವೆಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿವೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ಇದರ ಸಿಂಹಾವಲೋಕನ ಕ್ರಮವು ಇಲ್ಲಿಯ ಅನುಷಂಗಿಕ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ.

ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಧಾನ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು. ಅಂದರೆ, ಕನ್ನಡ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಟ್ಟಾರೆ ಚಿಂತನಾ ಭೂಮಿಕೆಯೊಂದರ ಮೂಲಕ, ಇದುವರೆಗಿನ ಕನ್ನಡದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಗಳ ವಿಭಿನ್ನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು, ಈ ವಿಭಿನ್ನ ಮಾದರಿಗಳ ನಡುವಿನ ಸಾಮರಸ್ಯ-ವೈರುಧ್ಯಗಳ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು, ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಆಯಾ ಮಾದರಿಯ ಒಳಗೇ ಇರಬಹುದಾದ ಆಂತರಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದು, ಈ ಬಾಹ್ಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ ಆಂತರಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ವಿನ್ಯಾಸ-ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಈ ವಿಭಿನ್ನ ಕೋನಗಳ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಉದ್ದೇಶದ ಸ್ವರೂಪ.

೧.೨. ಅಧ್ಯಯನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಹಲವು ಆಕರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಒಂದು. ಇದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲೆ ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ, ಸಂಗೀತ, ನೃತ್ಯ, ಕ್ರೀಡೆ, ಆಚರಣೆ, ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮುಂತಾದ ಬಹುಮುಖೀ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಿವೆ. ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸವಾಲುಗಳು ಎದುರಾಗುತ್ತಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಧಾನ ಆಕರವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಧ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಇದೇ ನಮೂನೆಯವು.

ಇಂಡಿಯಾವು ತಾನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮಾದರಿ ಮತ್ತು ರಾಜ್ಯಾಂಗದ ನಡವಳಿಕೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಬರಹವನ್ನು ಅಧಿಕೃತವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದೆ. ಇದೂ ಕಾರಣವಾಗಿ ಈ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬರಹ ರೂಪಕ್ಕೆ ಎಂದಿಲ್ಲದ ಮಹತ್ವ ಮನ್ನಣೆಗಳು ಪ್ರಾಪ್ತವಾದವು. ಬದುಕಿನ ಯಾವ ಕೋನವನ್ನೂ ಬಿಡದಂತೆ ಇದು ಸ್ಪರ್ಶಿಸಿತು. ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳೂ ಕೂಡ ಈ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸದೇ ಹೋದವು. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ, ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಬೇರೊಬ್ಬರ, ಬೇರೊಂದರ ಉಲ್ಲೇಖ ಬಂದಾಗಲೆಲ್ಲಾ ಅದು ಬರಹದಲ್ಲಿದ್ದರೇನೇ (ಇನ್ನೂ ಎಂದರೆ ಮುದ್ರಣ) ಅರ್ಹತೆಯುಳ್ಳದ್ದು ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಬಲವಾಯಿತು. ಹಾಗಾಗಿ ಮೌಖಿಕ ರೂಪದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಬರಹಕ್ಕೆ ಬಾರದ ಹೊರತು ಅಧ್ಯಯನ ಯೋಗ್ಯ ಎನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳೂ ಸೇರಿದ ಪರಿಣಾಮವೇ ಇರಬೇಕು, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಬಹುಮುಖೀ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳೂ ಕೂಡ ಬದಿಗೆ ಸರಿದು, ಮುದ್ರಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾತ್ರ ಏಕಮೇವ ಆಕರವಾಯಿತು.ಇದಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಮಿತಿಗಳಿವೆ ಎಂಬ ವಿನಯವೂ ಕೂಡ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿಯಾದರೂ ಪ್ರಕಟವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಎಚ್ಚರಿಕೆಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಸ್ಪರ್ಶಿಸಲು ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ನಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಚಿಂತನಾ ಧಾರೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಚಾರ್ವಾಕ ಚಿಂತನೆಯಿಂದ ಶುರುವಾಗಿ, ಇವತ್ತಿನ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದವರೆಗೂ ಅಧ್ಯಯನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇದೆ. ಉಳಿದಂತೆ ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ, ವೀರಶೈವ ಚಿಂತನ ಕ್ರಮಗಳು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿವೆ. ಹೊಸಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಸರದ ಆರಂಭ ಘಟ್ಟದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನೂ ಪೂರಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

೧.೩. ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನ

ಸಧ್ಯದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕೃತ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಪೂರ್ವಕಲ್ಪಿತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದ ಹೊರಟು ಸಾಮಗ್ರಿಯ ಕಡೆಗೆ ಚಲಿಸುವ ವಿಧಾನ ಇಂದು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಗೃಹೀತ ನೆಲೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಾದ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪುರೋಹಿತ ಶಾಹಿ, ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಆರ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಇತ್ಯಾದಿ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಜೀವಾಳದಿಂದ ಹೊರಡುವ ಅಸಂಖ್ಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಎಳೆಗಳು-ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಎಳೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಾಂಧವ್ಯ, ಸಮನ್ವಯ ಇಲ್ಲವೆ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಎಂಬ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರದ ಮೇಲೆ ಒಂದೇ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಈ ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿರುವ ಗೃಹೀತ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕೂಡ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಏಕಘನಾಕೃತಿ ಮಾದರಿಯನ್ನಾಗಿ ನೋಡಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಚಲನಶೀಲತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಗೋಜಿಗೇ ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಇದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗಿರುವ ಒಂದು ತೊಡಕೂ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಸ್ಥಾಪಿತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದ ಹೊರಡುವ ಕ್ರಮ ಇಲ್ಲಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವಲ್ಲ. ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ 'ಇರುವ' ಲಕ್ಷಣಗಳಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮೇಲೆಯೂ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಂಡು, ಅದನ್ನು ತಟಸ್ಥವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು, ಅದರೊಂದಿಗೆ ಬಹುಮುಖೀ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ನೇಯುವ ಕ್ರಮವೂ ಇಲ್ಲಿಯದಲ್ಲ. ಹಲವು ಭಿನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಚಲನಶೀಲತೆಯೊಂದಿಗೆ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡು ಅವುಗಳ ನಡುವಿನ ಪರಸ್ಪರ ಸಾಮರಸ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಅಂತಹ ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪುನಃ ಚರ್ಚೆಗೊಳಪಡಿಸಿ ಅದೂ ಕೂಡ ಏಕಘನಾಕೃತಿ ಮಾದರಿಯದೇ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ, ಅದರ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪುನಾರಚಿಸಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮೇಲಿನ ಅಂಶವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬೇಕೆಂದರೆ, ಎರಡು ರೂಪಕಗಳ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ೧. ಅಂಶ ಅಂಶಿ ಸಂಬಂಧ ೨.ಅಂಗ ಅಂಗಿ ಸಂಬಂಧ. ಅಂಶ ಅಂಶಿ ಸಂಬಂಧವೆಂದರೆ, ಉದಾ: ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರಮಾಣದ ನೀರಿನಿಂದ ಒಂದು ತೊಟ್ಟು ನೀರನ್ನು

ಹೊರತೆಗೆದರೆ, ಅದು ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಮೂಲ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟಂತೆಯೇ. ಹಾಗೆ ಬೇರ್ಪಟ್ಟ ಹನಿಯಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲಾ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಮೂಲ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿಯೂ ಇವೆ. ಹಾಗೆಂದು ಆ ಹನಿ ನೀರೇ ತಾನು ಮೂಲ ಪ್ರಮಾಣ ಆಗಲಾರದು. ಆದರೆ ಬೇರ್ಪಟ್ಟ ತೊಟ್ಟು ನೀರಿಲ್ಲದೆಯೂ ಮೂಲ ಪ್ರಮಾಣ ಸ್ವತಂತ್ರ; ಅಂಗ ಅಂಗಿ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವೆಂದರೆ, ಪರಿಪೂರ್ಣ ದೇಹದಿಂದ ಒಂದು ಅಂಗವನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿದರೆ, ಆ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ದೇಹ ಊನವಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಹದ ಎಲ್ಲಾ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಆ ಅಂಗದಲ್ಲಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಪ್ರತೀ ಅಂಗದ ಆಕಾರ, ಕಾರ್ಯ ಸ್ವರೂಪ ಸ್ವಭಾವಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರ. ಬೇರ್ಪಟ್ಟ ಅಂಗವಿಲ್ಲದೆ ದೇಹ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಲಾರದು. ಇದು ಪ್ರಾಚೀನ ಗಣ ಸಮಾಜಗಳ ಸಂರಚನೆಯನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಜೈವಿಕವಾಗಿ ದೇಹದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಗಗಳಿಗೆ ಸರಬರಾಜಾಗುವ ರಾಸಾಯನಿಕ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಏರುಪೇರಿಲ್ಲ.ಇಲ್ಲವೆ ಯಾವೊಂದು ಅಂಗ ಕೂಡ ತನ್ನ ಪಾಲಿನ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಹೊರಿಸಿ ತಾನು ಆರಾಮವಾಗಿರುವಂತಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಯಾವೊಂದು ಅಂಗ ಕೂಡ ತನಗೆ ಸರಬರಾಜಾಗುವ ರಾಸಾಯನಿಕ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದರ ಮೇಲೊಂದು ಶೋಷಣೆ ಮಾಡವಂತಿಲ್ಲ, ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗಳನ್ನೂ ನಡೆಸುವಂತಿಲ್ಲ. ದೇಹದ ಕೆಲವು ಅಂಗಗಳಿಗೆ ಮೇಲು-ಕೀಳು ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸಲಾಗಿರುವ ವಿಚಾರ ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವು ಎರಡನೆಯ ಮಾದರಿಯದು.

೧.೪. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳು

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂಬುದನ್ನೇ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಹಲವು ವಿನ್ಯಾಸಗಳ ಹುಡುಕಾಟವು, ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಸರದ ಚರ್ಚೆಯ ಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಈ ಆಯಾಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನಾ ಆಕೃತಿಯ ಆರಂಭಿಕ ಎಳೆಗಳನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದ ಕರ್ನಾಟಕವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಇಂಡಿಯಾದ ರಾಜಕೀಯ - ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಾದ ಮುಖ್ಯ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಕಳೆದ ಸುಮಾರು ೧೫೦ ವರುಷಗಳ ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು, ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಬೇಕು. ಇದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನೂ, ಮತೀಯ ಮತ್ತು ಜಾತಿಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ನೆಲೆಗಳನ್ನೂ ಸ್ಪರ್ಶಿಸಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ.

ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಡಳಿತಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜನರೊಂದಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಬಾಳಿದ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳು ಬಂದಂತಿವೆ. ಉದಾ: ವಿಜಯನಗರದ ಅನಂತರದ ಪಾಳೆಗಾರರು ಹಾಗೂ ರಾಜರಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದ ಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರದೇಶಗಳು ಒಂದು ಕಡೆ ಇವೆ. ಬಹುಮನಿ ಸುಲ್ತಾನರು ಮರಾಠರ ಆಡಳಿತಗಳಲ್ಲಿ ಬಹು ಕಾಲ ಕಳೆದ ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾ ಪ್ರದೇಶಗಳು ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಇವೆ. ಈ ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರದೇಶಗಳ ನಡುವಿನ ಭೇದ ಗೊತ್ತಿರುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಉತ್ತರಭಾರತ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, ಉತ್ತರ ಪ್ರದೇಶ ಬಿಹಾರ ಪ್ರದೇಶಗಳು ಸುಲ್ತಾನರ ಮೊಗಲರ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿರುವಾಗ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಬಹುಭಾಗ ಬಹುಮನಿ ಹಾಗೂ ವಿಜಯನಗರಅನಂತರ ಮರಾಠರ ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿದ್ದವು. ಒಂದೇ ಸಿಪಾಯಿ ದಂಗೆ ನಡೆದಾಗ ಉತ್ತರಪ್ರದೇಶ ಬಿಹಾರಗಳು ದಂಗೆಯ ಕೇಂದ್ರಗಳಾದರೆ, ದಕ್ಷಿಣದ ಮದರಾಸು ಪ್ರಾಂತ್ಯ ಅಂದರೆ ತಮಿಳುನಾಡು, ಕೇರಳ, ಕರ್ನಾಟಕ, ಆಂಧ್ರಗಳು ಭಿನ್ನ ರೀತಿಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದವು.

ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಇಸ್ಲಾಂ, ಸಿಖ್ ಮತ್ತು ಇನ್ನಿತರೆ ಮತಗಳು ಗಣನೀಯ ಪ್ರಮಾಣದ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ಈ ವಿಭಿನ್ನ ಮತಗಳ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿಸಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಪಂಜಾಬಿನಲ್ಲಿ ಸಿಖ್ಖ್ ರು ೧೮೪೦ರ ತನಕ

ತಮ್ಮದೇ ರಾಜ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರಿಗೂ ೧೭೫೦ ರಿಂದಲೇ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ರ ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಜನರಿಗೂ ಸಾಕಷ್ಟು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿದ್ದವು. ಉತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬಂಗಾಳ ಔಧ್ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಕಳೆದುಕೊಂಡವರು ನವಾಬರು. ಅವನ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಪದವಿಗಳಲ್ಲಿದ್ದವರಲ್ಲಿ ಬಹುಮಂದಿ ಮುಸಲ್ಮಾನರು. ದೆಹಲಿಯ ಮೊಗಲ್ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಆಸ್ಥಾನ ಮುಸಲ್ಮಾನ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿತ್ತು. ಅಂತವರು ಅಧಿಕಾರ ಕಳೆದುಕೊಂಡಾಗ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ತಾವು ಅಧಿಕಾರ ಕಳೆದುಕೊಂಡಂತೆ ಭಾವಿಸಿದರು ಮುಸ್ಲಿಮೇತರರು ಯಜಮಾನ ಬದಲಾದಂತೆ ಭಾವಿಸಿದರು. ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ೧೮೫೭ರ ದಂಗೆಯನ್ನು ಅಂದಿನ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಚಿಂತನೆಗಳು ಮುಸಲ್ಮಾನರ ಪಿತೂರಿಗಳೆಂಬಂತೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಮೇತರರ ಭಾವನೆಗಳ ತೀವ್ರತೆಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದು ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಈ ಮತೀಯ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳ ಹಿಂದಿದ್ದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳೂ ಮುಖ್ಯವಾದವುಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಇಂಡಿಯಾದ ಹಲವು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಜಮೀನ್ದಾರರು-ಮುಸ್ಲಿಮೇತರ ರೈತರು, ಮುಸ್ಲಿಮೇತರ ಜಮೀನ್ದಾರರು-ಮುಸ್ಲಿಂ ರೈತರು ಈ ವಿನ್ಯಾಸವಿತ್ತು. ಉತ್ತರಪ್ರದೇಶ, ಪೂರ್ವ ಬಂಗಾಳ, ಕೇರಳದ ಕೆಲ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗಿತ್ತು. ಅಂತಹ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ರೈತ ಚಳುವಳಿ ತಲೆ ಎತ್ತಿದಾಗ ಅದು ಕೆಲಮಟ್ಟಿಗೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮತೀಯ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದುದು ಸಹಜ. ಆಗ ಅದು ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಆರ್ಥಿಕ ಹೋರಾಟವಾದರೂ ಬಹಳ ಬೇಗ ಮತೀಯ ರೂಪದ್ದಾಗಿ ತೋರಿ ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಇಂತಹ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ, ಚಳುವಳಿಗೆ ಜನರನ್ನು ಸಜ್ಜುಗೊಳಿಸುವಾಗ ಮತೀಯ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆ ವಿಪುಲವಾಗಿ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂತು. ದೇಶವನ್ನು ತಾಯಿಗೆ, ದೇವಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ದೇಶ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುವುದು, ನಾಯಕರನ್ನು ಗುರು ಎಂದೋ, ದೈವದ ಅವತಾರವೆಂದೋ ವರ್ಣಿಸುವುದು, ಇಷ್ಟ ದೈವದ ಮೇಲೆ ಆಣೆಯಿಟ್ಟು ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ತ್ಯಾಗ ಮಾಡುವುದಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣ ಮಾಡುವುದು ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಮುಸ್ಲಿಮೇತರರ ಸಂಕೇತಗಳೆನ್ನಬಹುದು. ತುರ್ಕಿಯ ಸಾಮ್ರಾಟನೂ ಆಗಿದ್ದ ಖಲೀಫನನ್ನು ಉಳಿಸಲು ನಡೆದ ಖಿಲಾಫತ್ ಆಂದೋಲನ, ಬ್ರಿಟಿಷರೊಂದಿಗೆ ಸಹಕರಿಸಿದವರನ್ನು ದೇಶದ್ರೋಹಿಗಳೆಂದು ಹೆಸರಿಸುವುದು ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಮುಸಲ್ಮಾನ ಸಂಕೇತಗಳು ಎನ್ನಬಹುದು.

ಇಲ್ಲಿನ ಸಾವಿರಾರು ಜಾತಿಯ ಗುಂಪುಗಳು ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಬಲಗಳಿಸಿಕೊಂಡು, ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಉತ್ತಮಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ

ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಬಲಕಳೆದುಕೊಂಡು ಕೆಳಕ್ಕೆ ಇಳಿದಿವೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಜಾತಿ-ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ಇಲ್ಲವೆ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ಈ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಿಗಾಗಿ ಸ್ಪರ್ಧೆಯು ನಡೆದೇ ಇದೆ.

ಹೀಗೆ ನಾನಾ ಬಗೆಯ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಪರ್ಕಗಳಿಗೆ, ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾದಾಗ ಹೊಸ ಹೊಸ ಭಾವನೆಗಳು, ಆದರ್ಶಗಳು, ಗುರಿಗಳು ರೂಪ ತಳೆದವು. ಅದುವರೆಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ಮಾದರಿಗಳ ಭಾರತೀಯ ಹಾಗೂ ಇಸ್ಲಾಂ ಮೂಲದ ಪ್ರಭಾವಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಮುಖ ಒಡ್ಡಿದ್ದ ಭಾರತ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಮೂಲದ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕಾಗಿ ಇಲ್ಲವೆ ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು.

ಬ್ರಿಟಿಷರು ಮೇಲುಗೈಯಾದಂತೆ ಅವರ ಮತವಾಗಿದ್ದ ಕ್ರೈಸ್ತಮತ, ಅವರ ಭಾಷೆಯಾಗಿದ್ದ ಇಂಗ್ಲೀಷು, ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದ ರಾಜ್ಯ ಪದ್ಧತಿ, ಉದಾರ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮುಂತಾದುವೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿಯವರ ಗಮನ ಸೆಳೆದವು. 'ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದ ನಾವು ಉದ್ಧಾರವಾಗುತ್ತೇವೆ' ಎಂಬ ವಿಶ್ವಾಸ ಕೆಲವು ಜನರಲ್ಲಿ ಬಲಗೊಂಡು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರ್ಕಾರದ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಗೆ ಬೆಂಬಲ ದೊರೆಯಿತು. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆ, ಬ್ರಿಟಿಷರ ಇತಿಹಾಸ, ರಾಜಕೀಯ ತತ್ವಗಳು, ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಎಲ್ಲವೂ ಇಲ್ಲಿಯ ಜನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿದವು.

ಬ್ರಿಟಿಷರು ಇಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಚರ್ಚು, ಕ್ಲಬ್ಬು ಮುಂತಾದ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ತೆರೆದರು. ಇವು ಮೇಲ್ಪಂಕ್ತಿಯಾಗಿಯೋ ಅಥವಾ ಇವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿಯೋ ಎಂಬಂತೆ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳು, ಜಾತಿವಾರು ಸಂಘಗಳು, ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು, ಸುಧಾರಣಾ ಚಳುವಳಿಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವು.

ಈ ಹಿಂದೆ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಪದ್ಯ ರೂಪ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿತ್ತು. ವಸ್ತುವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮತೀಯ, ನೈತಿಕ, ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರಗಳು ಮತ್ತು ರಂಜನೀಯ ಕತೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದವು. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಂಪರ್ಕದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ನೇರವಾದ ಗದ್ಯರೂಪ, ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಚಾರಗಳು, ವಾದ ವಿವಾದಗಳ ಮಂಡನೆ ಖಂಡನೆ ಮುಂತಾದವೆಲ್ಲ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷಾ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊಸದಿಕ್ಕು ತೋರಿಸಿದವು.

ಶಿಕ್ಷಣ ಹರಡಿ, ಸರ್ಕಾರಿ ನೌಕರಿಗಳು ಪ್ರಮಾಣದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೆಳೆದವು. ವೈದ್ಯರು, ವಕೀಲರು, ಶಿಕ್ಷಕರು ಮುಂತಾದ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಪಡೆದವರ ಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಹೆಚ್ಚಿತು. ಇದರಿಂದ ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗ ಉದಯವಾಯಿತು. ಬರಹಗಾರರು, ಬಹುತೇಕ ರಾಜಕೀಯ ಕಾರ್ಯಕರ್ತರು ಈ ವರ್ಗದಿಂದ

ಬಂದವರು. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಇವರು ಜಾತಿ ಮತಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟವರಂತೆ ಕಂಡರೂ ವಾಸ್ತವ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಜಾತಿ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಮತೀಯ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳಲ್ಲೂ ಈ ವರ್ಗದ ಪಾತ್ರ ಮಹತ್ವದ್ದು.

ಹೀಗೆ ಹೊಸದಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಜನವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಷಾ ಸಂಬಂಧಿ ಉಪರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಮುದಾಯಗಳು ಸೇರುತ್ತವೆ. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಎಲ್ಲ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಭಾಷಾ ಉಪರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಬೆಳೆಯಿತು. ಒಂದು ಭಾಷೆಯನ್ನಾಡುವ ಜನ ಇತರ ಭಾಷಿಕರಿಂದ ತಾವು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಮೂಡಿ, ತಾವು ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರಿರುವ ಪ್ರದೇಶಗಳು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಆಡಳಿತ ಘಟಕವಾಗಬೇಕು. ಅಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಭಾಷೆ ಆಡಳಿತ ಭಾಷೆಯಾಗಬೇಕು ಮುಂತಾದ ಭಾವನೆಗಳು ಬಲಗೊಂಡವು. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಈ ಭಾಷಾ ಉಪರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಆಕೃತಿ ಸಿದ್ಧವಾಗ ತೊಡಗಿತು.* ಈ ರಾಜಕೀಯ ಆಕೃತಿ ವಿಭಿನ್ನ ವಿನ್ಯಾಸಗಳಲ್ಲಿ ಜನ ಜಾಗೃತಿ ಮೂಡಿಸ ತೊಡಗಿತು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದಿನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ದೋಷಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವ ಸುಧಾರಣಾ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ವಿದ್ಯಾವಂತರಾಗಬೇಕು, ಜಾತಿ ಭೇದ ಮಾಡಬಾರದು, ಹೆಂಗಸರ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯನ್ನು ಉತ್ತಮಗೊಳಿಸಬೇಕು ಮುಂತಾದವು. ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ, ಭಾರತವು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಮುರಿದು ಬಿದ್ದುದನ್ನು, ಅಪಾರವಾದ ಸುಲಿಗೆಗೆ ಗುರಿಯಾದುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ವಿವರಿಸಿ ದೇಶದ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳತ್ತ ಗಮನ ಹರಿಸಲಾಯಿತು.

ಆದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಭಾರತೀಯರಿಗೂ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರ್ಕಾರವೊಂದೇ ಶತ್ರುವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ರೈತನಿಗೆ ಜಮೀನ್ದಾರ ಲೇವಾದೇವಿಗಾರರು, ಕಾರ್ಮಿಕನಿಗೆ ಬಂಡವಾಳಗಾರ ಹಾಗೂ ಸಾಲಗಾರರು ಹೀಗೆ ಇಂಡಿಯಾದೊಳಗೇ ವಿಭಿನ್ನ ಬಗೆಯ ಶೋಷಣೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇದ್ದವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ರೈತ ಹಾಗೂ ಕಾರ್ಮಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳು ಈ ಶೋಷಕರು ಹಾಗೂ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರ್ಕಾರದ ವಿರುದ್ಧ ನಿಲುವು ತಳೆಯುವಂತಾಯಿತು. ಜಾತಿ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲು-ಕೀಳು ಭಾವನೆಗಳು ಹುದುಗಿವೆ. ಅದರಿಂದಾಗಿ ಒಂದು ಜಾತಿಯವರು ಮೇಲಿನ ಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಹೋದಾಗ, ಇತರ ಜಾತಿಗಳವರ ದೃಷ್ಟಿ ಅತ್ತ ಹರಿಯುವುದು ಸಹಜ. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ, ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತಗಳಲ್ಲಿ ತಲೆ ಎತ್ತಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳುವಳಿಗಳಿಗೆ, ನಿಮ್ನ ವರ್ಗಗಳ ಜಾಗೃತಿಗೆ ಈ ಎಳೆಯೂ ಪ್ರಧಾನ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದಿತು.

---

೧. K.R.M.M.ನ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ

ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಕ್ರಮಣ ಭಾರತದ ಮೂಲಭೂತ ಜೀವನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೇ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ, ಇಲ್ಲಿನ ಜನ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಅಡಿಪಾಯಗಳಂತಿದ್ದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಅಲುಗಾಡಿಸಿತು. ಹೊಸ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಭಾರತ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ, ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಕೆಲವೊಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದಾರಿಗಳನ್ನು ಹಿಡಿಯುವ ಅಗತ್ಯವಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಹೊರತಾಗಿದ್ದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವ ಮನೋಪ್ರಕೃತಿ, ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ನಡೆದು ಬಂದಿದ್ದ ಜೀವನ ಕ್ರಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿಮರ್ಶಾದೃಷ್ಟಿ, ಹೊಸದರ ಮೆರುಗಿಗೆ ಮರುಳಾಗಿ ತಮ್ಮ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಬಲಿಕೊಡದಿರುವ ದೃಢತೆ-ಇಂತಹ ತಾಳ್ಮೆ ಹಾಗೂ ವಿವೇಚನೆಗಳ ದಾರಿ ಕೆಲವರಿಗಾದರೂ ಅಗತ್ಯವಿತ್ತು. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಈ ಜಾಗೃತಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅವು ತಾತ್ವಿಕ ಪುನರಾಲೋಚನೆ, ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆ, ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ, ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷಾ ಸಾಹಿತ್ಯ.

ಇಂಡಿಯಾ ದೇಶವು ಕಳೆದ ಸುಮಾರು ಹತ್ತಿಪ್ಪತ್ತು ಶತಮಾನಗಳಿಂದಲೂ, ಆಗಾಗ ಹೊರಗಿನ ಆಕ್ರಮಣಗಳಿಗೆ, ಪ್ರಭಾವಗಳಿಗೆ, ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಮುಖಾಮುಖಿ ಏರ್ಪಟ್ಟಾಗ ಇಂಡಿಯಾ ಅಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಎದುರಿಸಿರುವ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ, ಮುಖ್ಯವಾದುದೆಂದರೆ; ಘರ್ಷಣೆಗಳು ಬಹುಕಾಲ ಘರ್ಷಣೆಗಳಾಗಿ ಉಳಿಯದೆ ಪರಸ್ಪರ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯು ಆರಂಭವಾಗುವುದು. ಹಿಂದೆ ಮುಸಲ್ಮಾನರು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದಾಗ 'ದೇವರೆದುರಿಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ಸಮಾನರು'ಎಂಬ ಸಮಾನತಾಭಾವವನ್ನು ಅದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತು. ಆಗ ಹಿಂದು ಸಮಾಜ ಮೇಲು-ಕೀಳು ಭಾವನೆಗಳ ಮೂಲವಾಗಿದ್ದ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡದೆ, ಭಕ್ತಿಪಂಥಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಮಾನತಾಭಾವವನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿತು.

ತಾತ್ವಿಕ ಪುನರಾಲೋಚನೆಯ ಮೊದಲ ಫಲ ಬ್ರಾಹ್ಮ ಸಮಾಜ. ೧೮೩೦ರಲ್ಲಿ ರಾಜರಾಮ ಮೋಹನರಾಯ್ ಇದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು. ಗಾಯತ್ರಿ ಮಂತ್ರ ಪಠಣದೊಂದಿಗೆ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮದ ಆರಾಧನೆ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ನಿರ್ಗುಣ, ನಿರಾಕಾರ ಬ್ರಹ್ಮನನ್ನು ಕುರಿತ ಉಪನಿಷದ್ ವಾಕ್ಯಗಳ ಒಂದು ಸಂಗ್ರಹ ಹೊರಬಂತು. ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆಗಳನ್ನು ಕಾಯಿದೆಗಳ ಮೂಲಕ ಜಾರಿ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಲಾಯಿತು.

೧೮೭೫ರಲ್ಲಿ ದಯಾನಂದ ಸರಸ್ವತಿಯವರಿಂದ ಆರ್ಯಸಮಾಜ ಸ್ಥಾಪನೆಯಾಯಿತು. ಇದು ವಿಗ್ರಹ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ಖಂಡಿಸಿತು. ವೇದ ಅಧ್ಯಯನ ಪರಮಸ್ಥಾನ ಪಡೆಯಿತಲ್ಲದೆ, ಇದಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲರೂ ಅರ್ಹರು

ಎಂದು ಹೇಳಿತು. ಶುದ್ಧಿ ಕ್ರಮವೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ಇತರ ಮತಗಳ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು ಹಿಂದುಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿತು. ಇದರಿಂದ ಕ್ರೈಸ್ತ ಹಾಗೂ ಇಸ್ಲಾಂ ಮತದ ಕಟ್ಟಾ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಂದ ಆಕ್ರೋಶವನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು.

ಶ್ರೀ ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಮಿಶನ್ ಪರಂಪರಾಗತವಾದ ಸನ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜ ಸೇವಾಭಾವಗಳ ಒಕ್ಕೂಟವಾಯಿತು. ಸರ್ವಮತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಾನಭಾವ ಬೋಧಿಸುವ ಥಿಯೋಸಾಫಿಕಲ್ ಸೊಸೈಟಿಯು ಹಿಂದೂ ಮತದ ಪುರಾತನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿತೋರಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿತು. ತಿಲಕ್ ಮತ್ತು ಗಾಂಧಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆಗೆ ನೀಡಿದ ಎರಡು ಅರ್ಥವಿವರಣೆಗಳೂ ಇದೇ ಮಾದರಿಯವು.

ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ಹೆಂಗಸರ ಸ್ಥಿತಿಗತಿ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ಪಾನ ನಿರೋಧ ಮುಖ್ಯವಾದುವು. ಸಹಗಮನ, ವಿಧವೆಯರ ಮೇಲಿನ ನಿರ್ಬಂಧಗಳು, ಪರ್ದಾಪದ್ಧತಿ, ಸ್ತ್ರೀ ಶಿಶುಹತ್ಯೆ- ಮುಂತಾದವು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವರ್ಗ ವರ್ಣ ಜಾತಿಗಳಿಂದ ಬದ್ಧವಾಗಿದ್ದ ಕಾರಣ ಜಾತಿಯ ಭಾವನೆಗಳು ಬೆಳೆಯಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು.

ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಣವು ಜಗತ್ತಿನ ಅರಿವಿಗೆ ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲಾಯಿತು. ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ, ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ, ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ, ಆಲೋಚನಾ ವಿಧಾನಗಳು ಈ ಎಲ್ಲವೂ ಪರಿಚಯವಾದವು. ಈ ದೇಶದ ಇತಿಹಾಸ, ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ, ವೈದ್ಯ-ಹೀಗೆ ಇಡೀ ಪರಂಪರೆಯ ಪರಿಚಯವಾಗತೊಡಗಿತು.

ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುದ್ರಣವು ಒಂದು ಹೊಸ ಯುಗವನ್ನೇ ಆರಂಭಿಸಿತು. ಭಾರತೀಯ ಬಹುತೇಕ ಭಾಷೆಗಳು, ಅಚ್ಚಿನ ಮೊಳೆ, ಮುದ್ರಣ ಯಂತ್ರಗಳ ಸೌಕರ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು, ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಸಾರಕ್ಕಾಗಿ ದೇಶ ಭಾಷೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಆರಂಭಿಸಿದ ಮಿಶನರಿಗಳು ಇಲ್ಲಿಯ ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ಮೂಲ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ಅಕಾರಾದಿಯಾದ ನಿಘಂಟುಗಳು, ವ್ಯಾಕರಣ, ಹಳೆಯ ಗ್ರಂಥಗಳ ಸಂಪಾದನ ಕ್ರಮ ಇವೆಲ್ಲ ಒದಗಿ ಬಂದವು. ಆಧುನಿಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪದ್ಯಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಹಿಂದೆ ಮುದ್ರಣ ಸೌಕರ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಬಾಯಿಪಾಠ ಮಾಡಲು ಸರಳ ಪದ್ಯರೂಪಗಳು ಅನುಕೂಲವಾಗಿದ್ದವು. ಈಗ ವಸ್ತುವಿಚಾರ ಗದ್ಯರೂಪಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹುದು. ಅವನ್ನು ಬಾಯಿಪಾಠ ಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯ ಮುದ್ರಣದಿಂದ ತಪ್ಪಿತು.

ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಭಾಷೆಯ, ಅದರ ರೂಪದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜನವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತಿ ಮೂಡಿಸುವ ವಾಹಕಗಳೂ ಆದವು. ಸಹಜವಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಮೊದಲ ಪತ್ರಿಕೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆಯದು. ೧೭೮೦ರಲ್ಲಿ ಜೇಮ್ಸ್ ಆಗಸ್ಟಸ್ ಹಿಕಿ ಎಂಬಾತ ಆರಂಭಿಸಿದ ಪತ್ರಿಕೆ 'ಬೆಂಗಾಲ್ ಗೆಜೆಟ್ ' ಅಥವಾ 'ಕಲ್ಕತ್ತಾ ಜನರಲ್ ಅಡ್ವರ್ ಟೈಸರ್ '. ೧೮೧೮ರಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷಾ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಆರಂಭವಾದವು. 'ದಿಗ್ದರ್ಶನ' ಎಂಬ ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆ, 'ಸಮಾಚಾರ ದರ್ಪಣ'ಎಂಬ ವಾರಪತ್ರಿಕೆ ಬಂಗಾಳಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೊರಬಂದವು. ೧೮೨೧ರಲ್ಲಿ ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನರಾಯರು 'ಸಂಬಾದ ಕೌಮುದಿ'ಎಂಬ ವಾರಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದರು. ೧೮೭೮ರಲ್ಲಿ ಸರ್ಕಾರ ದೇಶ ಭಾಷಾ ಪತ್ರಿಕೆಗಳ ಮೇಲೆ ಕಾಯಿದೆಯನ್ನು ಜಾರಿ ಮಾಡಿತು. ಇದರಿಂದ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಸುಮಾರು ಇದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಬಂದವು. ಮೈಸೂರಿನ ಸಾಧ್ವಿ, ಧಾರವಾಡದ ಧನಂಜಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ವೃತ್ತ, ರಾಜಹಂಸ- ಹೀಗೆ.

ಸ್ವತಃ ಯುರೋಪಿನರೇ ಮಾಡಿದ ಕೆಲವು ಗಮನಾರ್ಹ ಕೆಲಸಗಳೂ ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದವುಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸ, ಪುರಾತನ ಅವಶೇಷಗಳು, ವೇದ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಚಾರಗಳು, ಬೌದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು, ಶಿಲ್ಪ, ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಇವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಯುರೋಪಿಯನ್ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೊರತಂದ ಕೃತಿಗಳು ಹೊಸ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನು ಮೂಡಿಸಿದವು. ಈಸ್ಟ್ ಇಂಡಿಯಾ ಕಂಪನಿಯ ಆಡಳಿತಾಧಿಕಾರಿಗಳ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಾಗಿ ಜೇಮ್ಸ್ ಮಿಲ್ ಎಂಬುವನು ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸವೊಂದನ್ನು ಬರೆದ.

ಪುರಾತತ್ವ ಉತ್ಖನನಗಳು ಜರುಗಿ ಪುರಾತನ ಅರಮನೆಗಳು, ದೇವಾಲಯಗಳು ಮುಂತಾದವು ಬೆಳಕು ಕಂಡವು. ಶಾಸನಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ರಾಜವಂಶಗಳು, ರಾಜರು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಇವುಗಳ ಮೇಲಿನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಖಚಿತ ರೂಪ ತಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು.

ಹಿಂದು, ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆಯತೊಡಗಿದವು. ೧೭೮೫ರಲ್ಲಿ ಚಾರಲ್ಸ್ ವಿಲ್ಕಿನ್ಸ್ ಎಂಬಾತ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷಿಗೆ ಅನುವಾದ ಮಾಡಿದ. ಮುಂದೆ ಭಾರತೀಯ ಗ್ರಂಥಗಳ ಅನುವಾದ, ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದವು. ಶಾಸನಗಳ ಸಂಗ್ರಹವೂ ನಡೆಯತೊಡಗಿತು. ಫ್ಲೀಟ್, ರೈಸ್, ಮೆಕೆಂಜಿ ಮೊದಲಾದವರು ಮಹತ್ವದ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದರು.

ಇದುವರೆಗೂ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ ನೆಲೆಗಳು ಬಹುತೇಕ ಇಲ್ಲಿ ಗದ್ಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆ ಮೊಳಕೆಯೊಡೆದ ಬಗೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿವೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ವರ್ಣ-ಜಾತಿ ವಿನ್ಯಾಸವು ಸಹಜವೂ ಪೂರಕವೂ ಆದ ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿತು. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೀಗೆ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಮೊದ ಮೊದಲು ಆಂಗ್ಲ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಶ್ರೇಣಿಕೃತ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲ್ ತುದಿಯಲ್ಲಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಪಡೆದರು. ಅದುವರೆಗಿನ ಭಾರತೀಯ ಪಾರಂಪರಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮಕ್ಕಿಂತ ಅದು ಭಿನ್ನವಾಗಿತ್ತು.ಹೀಗೆ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದವರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪರಿಸರದಿಂದಲೇ ಬಂದವರಾಗಿದ್ದರು. ಹಾಗಾಗಿ ಇವರ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಪರಿಸರದ ಚಿಂತನಾ ಆಕೃತಿಗೂ- ಇವರು ಪಡೆದ ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದ ಬಂದ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವಿರಲಿಲ್ಲ.ಎರಡೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ವಿಭಿನ್ನ ಮಾದರಿಯವು. ಇದರಿಂದಾಗಿ, ಒಂದರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ನೋಡುವ,ಗ್ರಹಿಸುವ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಎದುರಾಯಿತು. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಆಲೋಚನೆಯಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ತಮ್ಮ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಪರಿಸರದ ಆಕೃತಿಗಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆ ಇವರಿಗೆ ಒದಗಿತು. ಆದರೆ ಆಚರಣೆ (ಪ್ರಾಕ್ಟೀಸ್)ಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಪ್ರೇರಿತ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರಾದರೂ, ಆ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಕ್ರಮದ ಹಿಂದಿದ್ದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗವಾಗಲೂ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಒಂದು ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೋ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೋ ಇವರು ಎದುರಿಸಿದ್ದುದಿದೆ. ಇಂಥದ್ದು ಕೇವಲ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲಾವಧಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇದು ಒಂದುನಿರಂತರವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಕೂಡ.

ಯುರೋಪಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತಮ್ಮ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿದ ಆಕರಗಳ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳ ದಾರಿಯನ್ನು ಇವರೂ ಹಿಡಿದರು. ಅವರು 'ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಭಾಷಿಕ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಆಕರಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದರು. ಇದರಿಂದ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಜನಾಂಗದ ನೆನಪು ಎಂಬಅರ್ಥವೂ ಬಲವಾಯ್ತು. ಹೀಗೆ ಭಾಷಿಕ ದಾಖಲೆಗಳು ಆಕರಗಳಾದುದರಿಂದ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಒಂದೇ ನಿಶ್ಚಿತ ಚೌಕಟ್ಟು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತು. ಇದು ಅಪೇಕ್ಷಿತ ನೆಲೆಯ 'ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಏಕಘನಾಕೃತಿ ಮಾದರಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯೂ ಆಯಿತು. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಹತ್ತಾರು ದೇಶೀಯ ಮೂಲದ ಬಲವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು

ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿದ್ದವು. ಈ ಬಹುರೂಪೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನೆನಪಿನ ಕೋಶಗಳಿಗೆ ಭಾಷಿಕ ದಾಖಲೆಗಳು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಈ ಹಿಂದೆ ಒದಗಿಸಿದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಮಾಹಿತಿ ಭಾರತದ ಅಂದಿನ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯ ಒಂದು ಭಾಗದ ಚಿತ್ರಣ ಮಾತ್ರ. ಮೊದಲು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಉಳಿದ ಕೆಲವೊಂದು ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡರೇ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಿಟೀಷರು ಭಾರತವನ್ನು ಆಳಿದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇತರ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗಿಂತ ಬಹಳ ಸಲ, ಬಹು ಬರ್ಬರತೆಯ ಹಿಂಸೆ ಉಂಡವರು ಆದಿವಾಸಿಗಳು. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಡಳಿತ ಪದ್ಧತಿ, ಆಸ್ತಿ-ಭೂಸಂಬಂಧಿ ಕಾಯಿದೆಗಳು, ನ್ಯಾಯ ವಿತರಣೆ-ಇವೆಲ್ಲವೂ ಆದಿವಾಸಿ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ದಿಕ್ಕೆಡಿಸಿದವು. ಹೊಸ ಕಾಯಿದೆಗಳ ಬಲದಿಂದ ಜಮೀನ್ದಾರರು, ಸಾಹುಕಾರರು ಇವರ ಮೇಲೆ ಸವಾರಿ ಮಾಡಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಸರಳ ವ್ಯವಹಾರ ಮಾತ್ರ ಗೊತ್ತಿದ್ದ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಇಂಥ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಎದುರಿಸಲಾಗದೆ ದಂಗೆಯೇಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಇದು ಬಿಟ್ಟು ಅನ್ಯ ಮಾರ್ಗವೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಇವರ ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸತ್ಯಗಳು ಇವರು ನಡೆಸಿದ ದಂಗೆಗಳ ಒಡಲಾಳದಲ್ಲೇ ಅಡಗಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅಂತಹ ದಂಗೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

೧೯ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಬಹುಪಾಲು ದಂಗೆಗಳಿಗೆ ನಾಯಕತ್ವ, ಸಂಘಟನೆಗಳನ್ನು ಆಯಾ ಆದಿವಾಸಿ ಸಮುದಾಯಗಳೇ ಒದಗಿಸಿಕೊಂಡವು. ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಪ್ರಭಾವ, ನೂತನ ವಿಧಾನದ ಸಂಘಟನೆಗಳು ತಲೆ ಎತ್ತಿದ್ದವು.

ಬಿಹಾರ ಛೋಟಾನಾಗಪುರ ಪ್ರದೇಶ ಆದಿವಾಸಿ ರಕ್ತದಿಂದ ತೊಯ್ದ ಜಾಗ. ಅಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಹದಿನೈದು ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ೧೮೩೧ರ ಕೋಲರ ದಂಗೆ, ೧೮೫೫ರ ಸಂತಾರ ದಂಗೆ, ೧೮೯೯ರ ಮುಂಡರ ದಂಗೆ, ಅತ್ಯಂತ ರಕ್ತಸಿಕ್ತವೂ ವ್ಯಾಪಕವೂ ಆದಂತಹವು. ಈ ದಂಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾವು ನಷ್ಟಗಳಿಗೆ ಗುರಿಯಾದವರು ಜಮೀನ್ದಾರರು, ಸಾಹುಕಾರರೇ ಆದರೂ, ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರ್ಕಾರ ಆ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಸರ್ಕಾರದ ವಿರುದ್ಧದ ಹೋರಾಟಗಳು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿತು. ಬ್ರಿಟಿಷರು ಜಾರಿಗೆ ತಂದಿದ್ದ ಹೊಸ ಆಡಳಿತ, ಕಾಯಿದೆ, ನ್ಯಾಯ ವಿತರಣಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧ ಎದ್ದ ದಂಗೆಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿತು. ಛಲದಿಂದ ಜೀವದ ಹಂಗು ತೊರೆದು ಹೋರಾಡಿದ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಮೇಲೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸಿಪಾಯಿ ಸೇನೆಗಳು ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಂಡವು. ಬಲಿಷ್ಠ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ರ ವಿರುದ್ಧ ಆದಿವಾಸಿ ಗೆಲ್ಲುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಅರಿವು ಈ

ದಂಗೆಗಳಿಗೆ ವಿಷಾದವನ್ನು ದುರಂತವನ್ನು ತಂದಿತು. ಅವುಗಳ ನಾಯಕರು ಜಾನಪದ ವೀರಾಗ್ರಣಿಗಳಾಗಿ ದೈವ ಸಮಾನರಾಗಿ ಆಯಾ ಸಮುದಾಯಗಳ ನೆನಪಿನ ಕೋಶದಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ.

ಜಯಂತಿಯಾ ಜನರು, ನಾಗಾಗಳು ತಮಗೆ, ತಮ್ಮ ಜೀವನ ವಿಧಾನಗಳಿಗೆ ಆಗುತ್ತಿದ್ದ ಅಪಮಾನಗಳ ವಿರುದ್ಧ ದಂಗೆಯೆದ್ದರು. ರಾಣಿ ಗೈಡಿನ್ಲಿಯು, ನಾಗಾಗಳ ದಂಗೆಯನ್ನು ಮುನ್ನಡೆಸಿದ ವಿಧಾನ, ಆಕೆಯ ಅಚಲ ದೇಶಭಕ್ತಿ ಆಕೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ವೀರಾಗ್ರಣಿಗಳ ಸಾಲಿಗೆ ಸೇರಿಸಿತು.

ಆಂಧ್ರದ ರಂಪ ಚೋಡಾವರಂನಲ್ಲಿ ೧೯೨೨-೨೪ರಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲೂರಿ ಸೀತಾರಾಮರಾಜು ಅವರ ನಾಯಕತ್ವದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಹೋರಾಟ ಬಹುತೇಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿತ್ತು. ವಾರ್ಲಿ ಜನರ ಹೋರಾಟ ಬಹುತೇಕ ಹೊರಗಿನವರಿಂದ ಸಂಘಟಿತವಾಗಿ ಹೊರಗಿನವರ ನಾಯಕತ್ವದಲ್ಲಿ ನಡೆಯಿತು.} ಈ ಎಲ್ಲವೂ ಕೂಡ ಆದಿವಾಸಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿದವು? ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ ಆದ ಮುಖ್ಯ ಪಲ್ಲಟಗಳೇನು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಉತ್ತರಿಸಲು ನಮಗೆ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ಕೊರತೆಯಿದೆ. ಏನೇ ಇರಲಿ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಅಂದಿನ ಚಿಂತನೆಗಳು ಕಿಂಚಿತ್ತೂ ಗಮನಿಸಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ವಾಸ್ತವ. ಈ ಭಾಗವನ್ನು ಯಾಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಯಿತೆಂದರೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆ ಒಟ್ಟು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಯಾವ ವಲಯದಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆಯಿತು ಮತ್ತು ಯಾವ ವಲಯದಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆಯಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕುರಿತ ಇಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಈ ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಲೇ ಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಭಾಷಿಕ ದಾಖಲೆಗಳು ಆಕರಗಳಾದ ಕಾರಣ, ಇಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಧಾನಧಾರೆ ಎಂಬುದು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಅದು ಏಕಘನಾಕೃತಿ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕೃತವಾಯಿತು. ಅದನ್ನು ಮೌಲ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಎತ್ತರಿಸಿ, ಅದು ಸಾಧನೀಯ ಗುರಿ ಎನ್ನಲಾಯಿತು. ಅಂದರೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಬದುಕಿಗೆ ಅದು ಜನಕಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದು ಅನುಸರಣೀಯ ಆದರ್ಶವೆಂಬ ನಿಲುವು ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಯಿತು. ಇಡೀ ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ ಹರಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಜನಸಮುದಾಯದ ಜೀವನ ಕ್ರಮಗಳಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಧಾನ ಆನುಷಂಗಿಕ ಮಹತ್ವ ಪಡೆಯಿತು. ಹಾಗಾಗಿ ಕಲ್ಪಿತ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಪ್ರಧಾನವಾಯಿತು.

ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ರಾಜಕೀಯ ಚಿತ್ರಣವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಟಿಪ್ಪು ಸುಲ್ತಾನನು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಮೈಸೂರು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸೋತು ಸತ್ತ ನಂತರ ಕರ್ನಾಟಕವು ಮತ್ತೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ರ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಹಲವು ಭಾಗಗಳಾಗಿ ಒಡೆಯಿತು. ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನ, ಮುಂಬೈ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದ ಪ್ರದೇಶಗಳು, ಮದ್ರಾಸ್ ನಿಂದ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ರು ಆಳುತಿದ್ದ ಕೆಲವು ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಕೊಡಗು ರಾಜ್ಯ-ಹೀಗೆ ಕರ್ನಾಟಕವು ಸುಮಾರು ೨೦ ಆಡಳಿತ ಘಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಹಂಚಿಹೋಯಿತು. ಹೀಗೆ ಹಂಚಿ ಹೋಗಿದ್ದ ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಏಕೀಕರಣಗೊಳಿಸುವ ಯತ್ನವು ೧೯೧೩ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಬಲ ಆಂದೋಲನವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು.

ಭಾರತವು ಬಹುಭಾಷಿಕರ ನಾಡು. ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರು ಆಡುವ ಭಾಷೆಯ ಭಾಷಿಕರನ್ನು ಆಧರಿಸಿ, ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ಆಡಳಿತದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಮೂಡತೊಡಗಿತು. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಏಕೀಕರಣ ಚಳುವಳಿಯೂ ನಡೆಯಿತು.

ಧಾರವಾಡದಲ್ಲಿ ೨೦-೦೭-೧೮೯೦ರಂದು ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ 'ಕರ್ನಾಟಕ ವಿದ್ಯಾವರ್ಧಕ ಸಂಘ'ವು ಕರ್ನಾಟಕದ ಭಾಷೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಜಾಗೃತಿಯನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿತ್ತು. ೧೯೦೭ರಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾವರ್ಧಕ ಸಂಘದ 'ವಾಗ್ಭೂಷಣ' ಪತ್ರಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಆಲೂರು ವೆಂಕಟರಾಯರು ಕರ್ನಾಟಕವು ಒಂದಾಗಬೇಕಾದುದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದರು.

೧೯೧೫ರಲ್ಲಿ ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು ಸ್ಥಾಪನೆಯಾಯಿತು. ಪರಿಷತ್ತು ತನ್ನ ಎಲ್ಲಾ ಸಮ್ಮೇಳನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕರ್ನಾಟಕದ ಏಕೀಕರಣವನ್ನು ಬಯಸಿ ಗೊತ್ತುವಳಿಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂತು. ೧೯೧೭ರಲ್ಲಿ ಆಲೂರು ವೆಂಕಟರಾಯರು ಬರೆದ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಗತವೈಭವ' ಗ್ರಂಥವು ಕನ್ನಡದ ಓದುಗರ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಸ್ಪರ್ಶಿಸಿತು.ಈ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿದ್ದುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಅಂಶ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗೂ ನಡೆದಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳು ಏಕಮುಖವಾಗಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಲನಶೀಲತೆಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳ ವಿಭಿನ್ನ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಮತ್ತಿತರೆ ಕಾರಣಗಳೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪಪಡೆದಿದೆ.

ಕನ್ನಡದ ಚಿಂತಕರು ತಮ್ಮ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಆಕರಗಳಾಗಿ ಧರ್ಮ, ಭಾಷೆ, ಇತಿಹಾಸ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಆಕರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಲೇಖಕರ ಸಮಗ್ರ ಬರಹಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಫಲಿತಗಳು ಇಲ್ಲಿಯ ಆಸಕ್ತಿಯ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲ ಬದಲಾಗಿ ಆಯಾ ಲೇಖಕರು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯನ್ನೇ ಕುರಿತು ಬರೆದಿರುವ ಕೃತಿಗಳು ಇಲ್ಲವೆ ಲೇಖನಗಳು ಇಲ್ಲಿಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖಿತ ಲೇಖಕರ ಉಳಿದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಚರ್ಚೆಯ ಮೂಲಕ ತಲುಪಬಹುದಾದ ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳಿದ್ದರೆ ಅದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಚರ್ಚೆಯ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಮೇಲಿನ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ 'ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಅಖಂಡವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತೋ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಖಂಡವಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಅಖಂಡ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿಯೂ, ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾಗಿಯೂ ಬಲವಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ, ಇಲ್ಲೇ ಇದ್ದ ನೂರಾರು ಬಹುರೂಪೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಜೀವನಕ್ರಮಗಳು ಮರೆವಿಗೆ ಹೋದವು. ಹಾಗಾಗಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆಕರ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ಮೂಲಕ ಕೆಲವರ ಜೀವನಕ್ರಮ ಮಾತ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಆಹಾರವಾಗಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಈ ಮಾದರಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಗಳು ಇತ್ತೀಚೆಗಿನ ವಿಚಾರಗಳಾಗಿವೆಯಷ್ಟೆ. ಇದರಿಂದ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಒಂದೇ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಕಷ್ಟದ ಕೆಲಸ. ಈ ಚಿಂತನೆಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಬಹುದು.

ಬಹುತೇಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪರಿಸರದಿಂದ ಬಂದ, ವೈದಿಕ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಸಂಬಂಧಿ ಆಕರಗಳನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಆಶ್ರಯಿಸಿದ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲೂ-ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಂತರಂಗಿಕ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲೂ ಮಾತ್ರ ಗುರುತಿಸಿದ, ಈ ಮೂಲಕ ವೈದಿಕ-ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೇ ಒತ್ತು ನೀಡಿದ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಪ್ರಧಾನ ನೆಲೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಮಾಸ್ತಿಯವರು ೧೯೩೦ರಲ್ಲಿ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಆ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆ. "ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಯಾತಕ್ಕಾಗಿ?"

ಇದಕ್ಕೆ ಅವರೇ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೀಗೆ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. "ಹೊಸ ಜೀವನಬರತೊಡಗಿದೆ, ಕೆಲವರು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿಂದಿಸಲು ತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಬಹಳ ಮಂದಿಗೆ ಅತೃಪ್ತಿ ಇದೆ. ಆದ ಕಾರಣ ನಿಂದಿಸುವ ಜನರಿಗೆ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ದೋಷಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಗುಣಗಳು ಇವೆ. ಎಂಬುದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ'[2] ಎಂದು. ಈಗ ಈ ಮಾತುಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮಾಸ್ತಿಯವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ 'ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂದರೆ ಯಾವುದು?- ಅದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕೇಂದ್ರಿತ ಅಖಂಡ ಭಾರತದ ಕಲ್ಪಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. 'ನಿಂದಿಸುತ್ತಿರುವವರು'-ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು, ಹಾಗಾದರೆ ವೈದಿಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅದೇ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ನಿಂದನೆಗೆ ಒಳಗಾಯಿತೆ? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಚರಿತ್ರೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಇಂಥ ನಿಂದನೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿರಬಹುದಷ್ಟೆ. ಈ ಆಯಾಮ ಇಲ್ಲಿ ಮುಚ್ಚಿಹೋಗಿದೆ. 'ದೋಷಗಳ ಜೊತೆಗೆ'-ಅಂದರೆ ದೋಷಗಳಿಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಖುದ್ದಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತಾಯಿತು. 'ಅತೃಪ್ತಿ ಬಂದಿರುವುದು'-ಬಹುತೇಕ ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮಂದಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಇರಬೇಕು. 'ದೋಷಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಗುಣಗಳು ಇವೆ'- ಈ ಸಾಲಿನ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಮೂಲ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಪ್ರಧಾನಒತ್ತು ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗುಣ-ದೋಷಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಖಚಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಸಂಬಂಧದ ಒಂದು ಎಳೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಸ್ಪರ್ಶಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೆ ಇಂತಹ ಗುಣಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವುದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. 'ಹೊಸ ಜೀವನ ಬರತೊಡಗಿದೆ'-ಎಂಬುದರ ಹಿಂದೆ ಗಂಭೀರವಾದ ಆತಂಕವಿದೆ. ಈ ಆತಂಕವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿದೆ. ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಥಿರತೆಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲು ಹೆಣಗುತ್ತಿದೆ. ಏತಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅವಲೋಕನ ಮಾಡಬೇಕಾಯಿತೆಂದರೆ, ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಈ ಮಾದರಿ ಮತ್ತು ಧೋರಣೆ, ಈ ಬಗೆಯ ಅನೇಕ ಚಿಂತಕರಿಗೆ ಮೂಲ ತಳಹದಿಯಾಗಿದೆ; ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಈವರೆಗೂ ಕೈಮರವೂ ಆಘಿದೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಮಾತುಗಳಿಗಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕಒತ್ತಡಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಈ ಹಿಂದಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಮಾತುಗಳಲ್ಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಇದು ಒಂದು ಮುಖ ಮಾತ್ರ. ಅದರ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖವೆಂದರೆ, ಪರಿಣಾಮದನೆಲೆಗಳು. ಇದು ನಮಗಿಂದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸ್ತುತ. ಅಂತೂ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಧಾಟಿಯ ಒಟ್ಟು ಅವಧಾರಣೆ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಕಡೆಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದಂತಾಯಿತು. ಅವರ ಅದೇ ಪುಸ್ತಕದ ಮುಂದಿನ ಭಾಗಗಳ ಚರ್ಚೆಯು ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಾದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಮುಂದಿನ ಚಿಂತಕರನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

೨.ಕರ್ನಾಟಕ ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪುಟ-೧

೧೯೩೫ರಲ್ಲಿ ದೇವುಡು ಅವರು ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ 'ಕರ್ಣಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ: ದೇವುಡು ಬರೆದುದು' ಪುಸ್ತಕದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳೊಂದಿಗೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಬಹುದು. ದೇವುಡು ಅವರು ತಮ್ಮ ಪುಸ್ತಕದ ಮೊದಲೆರಡು ಪುಟಗಳಲ್ಲೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಸ್ತುಪರಿಕರ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೀಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮ ಜನಾಂಗದ ಅಪಂಡಿತ ವರ್ಗವನ್ನು ಮಾತ್ರ, ನಮ್ಮ ಜನಾಂಗದ ಕೀಳು ಕುಲದವರನ್ನು ಮಾತ್ರ, ಲಕ್ಷ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗೆ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ......ಮಾನವನ ಕಾರ್ಯಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಆತನ ಮನೋವಿಕಾಸದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಪದೇ ಪದೇ ತೋರಿಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ತೋರಿ ಬರುವ ಮನೋವಿಕಾಸವನ್ನೇ ನಾವು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದು. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅಥವಾ ನಮಗೆ ಪರಿಚಿತವಾದ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟು ಗುಣವು, ವ್ಯಕ್ತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಕುಲ ಕುಲದಲ್ಲಿಯೂ ದೇಶದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇದು ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಆ ನಮ್ಮ ಹುಟ್ಟು ಗುಣವನ್ನು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಗುರಿಯಿಟ್ಟಂತೆ ಪ್ರತಿ ಬಿಂಬಿಸಿ ತೋರಬೇಕೆಂಬುದೇ ಈ ಲೇಖನದ ಉದ್ದೇಶ"[೩] ಮೇಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖಗಳ ಮೂಲಕ ದೇವುಡು ಅವರು ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅವರೇ ಮುಂದುವರಿದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಕರ್ಣಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪಾಂತರ"[೪]. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ ದೇವುಡು ಅವರು "ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಾರ್ಗ, ಕರ್ಣಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ದೇಶಿ"[೫] ಎಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿಯೂ ಕೂಡ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ವೈದಿಕ ನೆಲೆಗೆ ಹಿಂತಿರುಗಿದ್ದಾರೆ. "ಉತ್ತಮ ವರ್ಗದವರರೆಂದೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವವರ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಭವ ವೇದಾಂತ, ಆಚಾರದಲ್ಲಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ವೈರಾಗ್ಯ ಬೋಧೆಗಳು, ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗದ ಸದುಪದೇಶಗಳು-ಇವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿದರೆ, ಅತ್ತ ಕಡೆಯಲ್ಲಿರುವ ಕೀಳು ಜಾತಿಯವರ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಇವು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವುವು"[೫]. ಹಾಡುಗಳ ಮೂಲಕವೂ ದೇವುಡು ಅವರು ಉತ್ತಮವರ್ಗದವರು ಎಂದೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡರವರ ಬದುಕಿಗೇ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಉತ್ತಮ ವರ್ಗ ಯಾವುದೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಮುಂದಿನ ಉಲ್ಲೇಖವು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. "ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿಯ ದಿನಚರ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಡುಗಳು ಬೆರೆದು ಹೋಗಿರುವಷ್ಟು ಶೂದ್ರಾಣಿಯ ದಿನಚರ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಬೆರೆದಿಲ್ಲ. ಇವಳು ಅವಳಷ್ಟು ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹಾಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ"[೭]. ವಾಸ್ತವ ಸ್ಥಿತಿ

೩.ಕರ್ಣಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪುಟ-೧, ೨
೪.ಅದೇ ಪುಟ-೧೩
೫.ಅದೇ ಪುಟ ೧೪
೫.ಅದೇ ಪುಟ ೫೧
೭.ಅದೇ ಪುಟ ೭೫

ಮಾತ್ರ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಿದ್ದೂ ದೇವುಡು ಅವರ ಒಲವಿರುವುದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪರಿಸರದ ಕಡೆಗೇ. ಎಷ್ಟಾದರೂ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಅವರೇ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಡಿ.ವಿ.ಗುಂಡಪ್ಪನವರ (ಸಂಸ್ಕೃತಿ-೧೯೫೩) ಆಸಕ್ತಿ ಬಹುತೇಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಪ್ರಯತ್ನ ಪ್ರಧಾನವಾದುದು. ಅವರು ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ, ಮತ್ತು ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಆಕರಗಳಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆಯಿಂದ ಶುರುವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಂತಸ್ಸಾರ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಂತರಾತ್ಮ ಪಾರಮ್ಯ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರಗಳೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.ಯವರು ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾಗಿ ಬದುಕು ಸಂಸ್ಕಾರ ಪಡೆಯಬೇಕೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಬುದ್ಧಿ ಸಂಸ್ಕಾರ ಮತ್ತು ಹೃದಯ ಸಂಸ್ಕಾರ ಎರಡೂ ಆಗಬೇಕೆಂಬುದು ಇವರ ನಿಲುವು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಶೇಷ ಅಂಶಗಳೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಂಶಗಳೂ ಏಕೀಭವಿಸಿ ಸಮಾಜ ಸಂಘಟನೆ ಮತ್ತು ಜೀವನ ವಿಕಾಸವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಇವರದು. ಇವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಶುರುವಾಗಿ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲಕ ವೈದಿಕ ಆಲೋಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವ ಪಡೆದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯಾಗಿವೆ. ವೈದಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳೇ ಇವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಯ ತಳಹದಿ.

ಎಸ್.ಶ್ರೀಕಂಠಶಾಸ್ತ್ರೀಯರು (ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ-೧೯೫೪) "ಸಂಸ್ಕೃತಿ (Culture) ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಕೃಷಿ ಎಂಬ ಭೂವಾಚಕ ಶಬ್ಧ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ವ್ಯವಸಾಯವನ್ನೂ, ನಾಗರಿಕತೆ (Civilization) ಎಂಬುದು ನಗರ ಜೀವನವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುವುದು"[೮] ಎಂಬುದಾಗಿ ಅರ್ಥಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯು ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಸಾಧನ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ, ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ಮುಂದೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಗೌಣವಾಗಿಸಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಪರವಾದುದು"[೯] ಎಂಬ ನಿಲುವಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಬೌದ್ಧ ಮತಕ್ಕೆ ವೈದಿಕವೂ, ಸಮತಾವಾದಕ್ಕೆ ಚಾರ್ವಾಕವೂ ಮೂಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಒಲವು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ನಮ್ಮದೇಶಕ್ಕೆ ಐಕ್ಯಭಾವವನ್ನೂ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸಮಾಜದ ಬಿಗಿಯು ಸಡಿಲವಾಗಿ ಪರದೇಶಿಯರ ದಾಳಿಯಿಂದ ಈಜಿಪ್ಟ್, ಸುಮೇರು, ಅಸ್ಸಿರಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ನಶಿಸಿದಂತೆ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ಅದೃಶ್ಯವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಿತು"[೧೦] ಎಂದು

---

೮. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪುಟ-೨

೯. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪುಟ-೧

೧೦. ಅದೇ ಪುಟ-೧೬೬

ಹೇಳಿರುವಲ್ಲಿ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸಬೇಕೆಂಬ ತುಡಿತವಿದೆ. ಮುಂದೆ ಈ ಮನೋಧರ್ಮ ಇನ್ನೂ ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. "ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೇ ಅಲ್ಲದೆ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೇ ಮಹದುಪಕಾರ ಮಾಡಿರುವರೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು."[೧೧]

ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕುರಿತ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಹಿಂದಿನ ಧೋರಣೆ ಇದೇ ರೀತಿಯದು, ಅವರ 'ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಲೇಖಕ' (ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ) ಎಂಬ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಾ ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿಯವರು ಈಅಂಶವನ್ನು ತೀರಾ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ 'ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಲೇಖಕ' ನಮಗೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಲೇಖನವಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವ ಪದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥನ್ನೂ ಕೊಡದೆ ಮಾತನಾಡಿರುವುದು ಕನ್ನಡಿಗರನ್ನು ಚಕಿತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ, ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ತಮ್ಮ ಪ್ರಬಂಧದಾದ್ಯಂತ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಅಥವಾ ವೈದಿಕರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನೇ. ಚರಿತ್ರೆಯಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಆರ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಕರೆದರೆ ಇದಕ್ಕೊಂದು ಜನಾಂಗೀಯವಾದ ಅರ್ಥಬರುತ್ತದೆ. ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲೇ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾಗಿ ನಿಜವಾದ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಲೆತ್ನಿಸಿದ ಬುದ್ಧನ ಆಂದೋಳನವು ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುತಂತ್ರಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿ ಗಡೀಪಾರಾಗಿ ಹೋಯಿತು. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಹೇಳಿದಾಗಲೆಲ್ಲಾ ಅವರ ಮಾತಿನ ಒಳಮರ್ಮ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದೇ."[೧೨]

ಮೇಲಿನ ಆ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ನೆಪದಲ್ಲಿ, ಶೂದ್ರ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದ ಸೃಜನಶೀಲತೆ-ಕಲಾತ್ಮಕತೆಗಳನ್ನು ತೂಗಿ ನೋಡಿ ಶೂದ್ರವರ್ಗದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಂತಿರುವ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಸೃಜನಶೀಲ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಿಲ್ಲವೆಂದೂ-ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಕಾರಂತರ ಈ ಬಗೆಯ ಅಂಶಗಳ ಕಡೆಗೆ ಒಲವು ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಶಂ.ಬಾ.ಜೋಶಿಯವರ ಒಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು. ಅವರ ಅಧ್ಯಯನದ ಸ್ವರೂಪ, ವಿಧಾನ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಬಹಳಷ್ಟು ಚರ್ಚೆ, ಆಲೋಚನೆಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಆದರೆ ಅಧ್ಯಯನದ ದೃಷ್ಟಿ ಧೋರಣೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ.

---

೧೧. ಅದೇ ಪುಟ-೧೭೦

೧೨. ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ, ಸಂಕ್ರಮಣ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಪುಟ-೩, ಪುಟ-೪೦

ಮೊದಲು ಶಂ.ಬಾ.ಜೋಶಿಯವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಯ ಆಸಕ್ತಿ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇಂದಿನ ನಮ್ಮ ಜೀವನ ವಿಧಾನದ ರೀತಿಗೆ ಬೇರುಗಳು ನಿನ್ನೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಅಥವಾ ಈಗ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ ನಡೆದು ಹೋದದ್ದು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಚಲನ ಶೀಲತೆ ಎಂದೋ ಅಥವಾ ಚಲನಶೀಲತೆಯ ಆವರ್ತವೆಂದೋ ಸರಳೀಕರಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಗತಿಯನ್ನು ಆವರ್ತನ ಸ್ವರೂಪದ್ದೇ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಪ್ರಕೃತಿದತ್ತ ಆಹಾರವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿದ್ದ; ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದ. ಇದೇ ಚಟುವಟಿಕೆ ನಿರಂತರವಾಗದೆ ಪ್ರಕೃತಿದತ್ತ ಪದಾರ್ಥಗಳ ರೂಪ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿದ. ಅಂದರೆ ಉತ್ಪಾದಿಸತೊಡಗಿದ. ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರು ಇದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. "ಜೀವನದ ಗತಿ ಚಕ್ರೀಯವೂ, ಘಟನೆಗಳ ಆವರ್ತವೂ ಆಗಿ ಉಳಿಯದೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾವೇಕೆ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ? ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿಲ್ಲವೆಂಬುದಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಸೂರ್ಯನೇ ಚಲಿಸುವನೆಂಬ ತೋರಿಕೆ, ನಾವಿರುವ ಭೂಮಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಹೊರತು ಭ್ರಮೆಯಿಂದ ಸಾಬೀತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ಮನಸ್ಸು ತೋರಿಕೆಯನ್ನೇ ವಾಸ್ತವವೆಂದು ಭ್ರಮಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಭ್ರಮಾಗತವಾದ ಜೀವನದ ಇಂದಿನ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕಾರಣಗಳೇನು?ಶಂ.ಬಾ.ಜೋಶಿಯವರ ವಿಚಾರಗಳ ಮೀಟುಗೋಲೇ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ."[೧೩]

ಶಂ.ಬಾ.ಜೋಶಿಯವರ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಭಾಷಿಕ ದಾಖಲೆಗಳೇ ಮೂಲ ಆಕರಗಳು. ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮೂರು ಭಾಗಗಳ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ನೇತಾರ ಸಮಿತಿ, ಸಮಯ ಮತ್ತು ಭಾಷಿಕ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು. ನೇತಾರ ಸಮಿತಿ ಎಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿರುವ ಧೀಮಂತರ ಗುಂಪು. ಇವರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪುರೇಷೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ವರ್ಚಸ್ಸುಳ್ಳವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಮಯವೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅಂಕಗಣಿತ ಮಾದರಿಯ ಭೌತಿಕ ಕಾಲವಲ್ಲ. ಇತಿಹಾಸದ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲಾವಧಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಸಮಯವೆಂದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಾಮಾನ್ಯತೆಯುಳ್ಳ ಅದರಲ್ಲಿ ಅದ್ದಿಹೋದ ಒಂದು ಪರಿಸರ. ಇದು ಕಾಲದೇಶಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದಾದರೂ ಅವುಗಳಿಗೇ ಸೀಮಿತವಾದದ್ದು ಅಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಭಾಷಿಕ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಶಂ.ಬಾ. ಅವರು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಎರಡರ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೊರಡಲು ಎರಡು ದಾರಿಗಳಿರಬಹುದು. ಒಂದು: ಭಾಷೆ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿದ್ದು ಅದರ ಮೂಲಕ

೧೩. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ, ಪಾತಳಿ, ಪುಟ-೧೩೧

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬುದು ಭಾಷೆಯಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿದ್ದು, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಒಂದು ಆಕರ ರೂಪಿಸಲು ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಭಾಷೆ ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ದಾರಿಯೆಂದರೆ: ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಭಾಷೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಭಾಷೆಯೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಭಾಷಿಕ ರೂಪ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯರೂಪಗಳಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿರದೆ ತಾನೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂರಚನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಶಂ.ಬಾ.ಜೋಶಿಯವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಮನುಷ್ಯನ ಕಣ್ಣು. ಭಾಷಿಕ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಆಲೋಚನೆ, ಭಾವನೆಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಯ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕವೇ. ಈ ಭಾಷಾ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ತಾವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಸಮಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ಮೃತಿಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತು ತರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸದ ಮುಖ್ಯ ದಾಖಲೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಶಂ.ಬಾ.ಜೋಶಿಯವರದು ಎರಡನೆಯ ದಾರಿ.

ಈ ಮೊದಲು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ 'ನೇತಾರ ಸಮಿತಿ'ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 'ನೇತಾರ ಸಮಿತಿ' ಎಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ರೂಪುರೇಶೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಧೀಮಂತರ ಗುಂಪು. ಈ ಧೀಮಂತರ ಗುಂಪು ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಇರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಹುರೂಪಗಳ ಪಾತ್ರವೇನು? ಅವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲಿಲ್ಲವೇ? ಶಂ.ಬಾ.ಅವರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಧೀಮಂತ ವರ್ಗಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಧೀಮಂತ ವರ್ಗದ ಹಿಂದೆ ಸಮಾಜದ ದುಡಯುವ ವರ್ಗಶಕ್ತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಸಮಾಜದ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿನ ಪಲ್ಲಟಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಡಿ.ಡಿ.ಕೋಸಾಂಬಿ, ದೇವಿಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯರು ಈ ನಿಟ್ಟಿನ ಚಿಂತಕರು.

'ಚಾಂದ್ರ ಭೂಮಿಕೆ'ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಶಂ.ಬಾ. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿ ಇದೇ ಮಾದರಿಯದು. 'ಚಾಂದ್ರ ಭೂಮಿಕೆ'ಎಂಬುದನ್ನು 'ಏಕಂ ಸತ್ ' ಆಕೃತಿ ಎಂದು ಶಂ.ಬಾ. ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಆಕೃತಿ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಪ್ರಥಮ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಅನುಭವದ ತನ್ಮಯತೆ ಪಡೆಯುವುದೆ ಪರಮ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭಾವ ಕ್ಷಣ ಮಾತ್ರದ ಆನಂದ. ಇವುಗಳೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಇದರಿಂದ ಇದು ಸಮಾಜ ವಿಮುಖ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಯದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಲೈಂಗಿಕ ಅನುಭವವೇ ಅನುಭಾವವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ

ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಮೂಲತಃ ಲೈಂಗಿಕ ಪಾತಳಿಯವು. ಉದಾ: ಲಿಂಗ, ಯೋನಿ ಇತ್ಯಾದಿ. ಆದಿವಾಸಿ ಬುಟಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಇರಬಹುದಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಸುಳಿಗಳು ಶಂ.ಬಾ ಅವರ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಚಾಂದ್ರ ಭೂಮಿಕೆಗೆ ಸೇರಿವೆ. ಚಾಂದ್ರ ಭೂಮಿಕೆ ಕಲೆ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರಂಗಗಳಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿದೆ ಎಂದು ಶಂ.ಬಾ.ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೂ ಕೂಡ ಈ ಆಕೃತಿಯ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳಿಗೇ ಪ್ರಧಾನ ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಈವರೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜರ ಮುಂದಿನ ವಿಚಾರಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. "ಶಂ.ಬಾ.ಜೋಶಿಯವರು ಸರ್ವಾಧಿಕಾರ-ಜನತಂತ್ರ ಅಪಾಯಕಾರಿ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದ-ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಸಮಷ್ಟಿವಾದ, ಧೂರ್ತಕಾಮ-ಲೋಕೋತ್ತರ ಪ್ರೇಮ, ಕತ್ತಲೆ-ಬೆಳಕು- ಈ ರೀತಿಯ ಹಲವಾರು ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಮೂಲ ರೂಪಗಳನ್ನು ವೈದಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿದರು. ಶಂ.ಬಾ.ಅವರ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಅತಿ ಮುಖ್ಯ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದರೆ, ಅವರು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಾಗಿರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು. ಅವರಲ್ಲಿ ವೇದಕಾಲದಿಂದಾಚೆಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಚಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವೇದಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸಂಘರ್ಷಗಳೇ ಮೂಲರೂಪ ಎಂಬಂತೆ, ಇಡೀ ಭಾರತೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಅದರ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಎಂಬಂತೆ ಶಂ.ಬಾ.ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಿಥ್ ಗಳೇ ಚರಿತ್ರೆಯ ಚಲನೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬಂಥ ನಿಲುವು ಶಂ.ಬಾ. ಅವರದ್ದು. ಈ ನಿಲುವಿನ ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನ ಅಲೆ ಎಂದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿದ್ವಾಂಸ ದೇವಿ ಪ್ರಸಾದ್ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯರದು. ಅಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ ಮಾತ್ರ ಮಿಥ್ ಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ."[೧೪]

ಈವರೆಗೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ ಚಿಂತಕರು ಭಾಷಿಕ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಮೂಲ ಆಕರಗಳನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಶಂ.ಬಾ.ಜೋಶಿಯವರು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಭೇದ್ಯವನ್ನಾಗಿಸಿ, ಭಾಷೆಯಲ್ಲೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಅಥವಾ ಭಾಷಿಕ ಸಂಕೇತಗಳ ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ನಡೆಸಿದರು. ಉಳಿದವರು ಬಹುತೇಕ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ, ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸಿದರು. ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೆ, ಯುರೋಪಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಆಡಳಿತ, ಶಿಕ್ಷಣ ಮುಂತಾದ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳಿದ್ದವು. ಮಾಸ್ತಿಯವರನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ದೇವುಡು ಅವರಿಗೂ

---

೧೪. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಪಾತಳಿ, ಪುಟ-೪೬

ಈ ಒತ್ತಡಗಳಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಉಳಿದವರಿಗೆ ಅದೇ ಮಾದರಿಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ನಿಂತನೀರಿನಂತೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದೂ ಕೂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಧೋರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ದೃಷ್ಟಿಯ ವಿಸ್ತೃತ ರೂಪಗಳೇ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಇದೇ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸಿದ ಕೆಲವರನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಆಲೂರು ವೆಂಕಟರಾಯ, ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ, ಬೇಂದ್ರೆ, ಶಿವಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರೀ, ಮಿರ್ಜಿ ಅಣ್ಣಾರಾಯ, ಎಂ.ಮರಿಯಪ್ಪ ಭಟ್ಟ, ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣ, ಕಪಟರಾಳ್ ಕೃಷ್ಣರಾವ್, ವಿ.ಕೃ.ಗೋಕಾಕ ಮತ್ತು ಎಂ.ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ. ಶಂ.ಬಾ.ಅವರಿಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬಿಕಟ್ಟುಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಒತ್ತಡಗಳು ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿದಂತಿವೆ. ಆದರೆ ಆ ಬಗೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಇನ್ನೂ ಖಚಿತವಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಶಂ.ಬಾ.ಅವರನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ, ಉಳಿದವರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಖಂಡವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಏಕಘನಾಕೃತಿ ಮಾದರಿಯನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬಹುತೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಂತರಂಗ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಅಂತರಂಗ ವ್ಯಾಪಾರ ಎಂಬುದೂ ಕೂಡ ಜಾತಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ವರ್ಗಸಮಾಜದಲ್ಲಿ, ಮೂಲ ರಚನೆಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಈ ಏಕಘನಾಕೃತಿ ಮಾದರಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಮೇಲ್ ತುದಿಯವರ ಬದುಕನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಅರಿತಂತಿದೆ. ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಈ ಮಾದರಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಒಂದು ಕಲ್ಪಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಲ್ಪಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನೇ ಆದರ್ಶೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಮಾತ್ರ ಅನುಸರಣೀಯ ಎಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ಬಲಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಬಹುರೂಪೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವಿನ್ಯಾಸದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ಮಾದರಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಿದೆ. ಈ ಮಾದರಿ ಬಹುತೇಕ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಪರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೂ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, ಇದು ಇರುವಿಕೆಯನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪುನರುಚ್ಛರಿಸಿ 'ಮೂಲಭೂತ ವಾದ'ವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆಗುವಿಕೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಕಡೆಗೆ ತೋರುಬೆರಳೂ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗುವಿಕೆಯ ಆಯಾಮಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳಿಲ್ಲದೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸ್ಥಿರ (ತಟಸ್ಥ) ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಅದೊಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿತ ಇಲ್ಲವೆ ಕಲ್ಪಿತ ಮಾದರಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಕಲ್ಪಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕುರಿತೇ ನಡೆದಿರುವುದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬುದೂ ಕೂಡ ಇವತ್ತು ಏಕಘನಾಕೃತಿ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವುದು

ಸುಲಭವಿಲ್ಲ. ಅದರ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಯ ಎಳೆಗಳನ್ನು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಆಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾ ಗುದ್ದಾಡಬೇಕೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಂತೂ ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲ ಹಂತದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಅಂಥ ಒಂದು ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮ ಇತ್ತೀಚಿನವರೆಗೂ ನಡೆಯುತ್ತಾ ಬಂತು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಪುನಾರಚನೆಯ ಪರಿಣಾಮದ ಆಯಾಮಗಳು ನಮಗೆ ಮನವರಿಕೆ ಆಗುತ್ತಲೇ ಇವೆ.

ವೈದಿಕ ವಿರೋಧಿ ಚಿಂತನೆಗಳು

ವೈದಿಕ ವಿರೋಧಿ ಚಿಂತನೆಗಳು ಇಂಡಿಯಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಲಾಗಾಯ್ತಿನಿಂದಲೂ ಬಂದಿರುವ ಒಂದು ವಾಹಿನಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಚಾರಿತ್ರಿಕ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವರೂಪವೂ ಇದೆ. ೬೦ ಮತ್ತು ೭೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಪರಂಪರೆಯ ಎಳೆಯನ್ನು ಸ್ಪರ್ಶಿಸಿಕೊಂಡು ಮೊಳಕೆಯೊಡೆದವು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಆರ್ಥಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಕಾರಣಗಳು ಇವನ್ನೊಳಗೊಂಡಂತೆ ಒಂದು ಹಿನ್ನೆಯನ್ನೊದಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೂಕ್ತ.

ಸರಿಸುಮಾರು ೧೯೬೦ರ ದಶಕದ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕ ವೈರುಧ್ಯತೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಾದವು. ಆರ್ಥಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಎಂದಿಲ್ಲದ ಮುಗ್ಗಟ್ಟುಗಳೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಬಂಡವಾಳ ಸಂಚಯದ ಕೆಳಮಟ್ಟದ ದರಗಳು, ಸೀಮಿತ ಆಂತರಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ, ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಭ್ರಮೆ, ಕೃಷಿ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ದುರ್ಬಲ ಬಂಡವಾಳದ ಬೆಳವಣಿಗೆ, ವಿದೇಶಿ ಬಂಡವಾಳದ ಮೇಲೆ ದೇಶದ ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ತೀವ್ರ ಅವಲಂಬನೆ, ಖೋತಾ ಬಜೆಟ್ ಗಳ ಹೊರೆ, ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ-ಇವುಗಳಿಂದಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಉಲ್ಬಣಗೊಂಡವು. ೧೯೬೫ ರಿಂದ೧೯೬೭ರ ಅವಧಿಯ ಬರಗಾಲವು ವ್ಯವಸಾಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ತೀವ್ರ ಮುಗ್ಗಟ್ಟನ್ನುಂಟುಮಾಡಿತು. ೧೯೬೫ರಲ್ಲಿ ಭಾರತದರೂಪಾಯಿ ಅಪಮೌಲ್ಯಗೊಂಡಿತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವರಮಾನ ಹಂಚಿಕೆ ಮತ್ತು ಜೀವನ ಮಟ್ಟ ಕುರಿತ ಸರ್ಕಾರಿ ಆಯೋಗವೊಂದು ರಚನೆಯಾಯಿತು. ಪಿ.ಸಿ.ಮಹಲನೋಬಿಸ್ ರ ನೇತೃತ್ವದ ಆಯೋಗ ೧೯೬೪ರಲ್ಲಿ ತನ್ನ ವರದಿಯನ್ನುಪ್ರಕಟಿಸಿತು. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರದ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮಂತರು ಮತ್ತಷ್ಟು ಶ್ರೀಮಂತರಾಗಿದ್ದರು. ಬಡವರುಮತ್ತಷ್ಟು ಬಡವರಾಗಿದ್ದರು. ನಗರ ಮತ್ತು ಪಟ್ಟಣಗಳ ಶೇ.೪೦ರಷ್ಟು ಜನ ಹಾಗೂಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಶೇ.೫೦ರಷ್ಟು ಜನ ಕನಿಷ್ಠ ಜೀವನಾಗತ್ಯ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ವಂಚಿತರಾಗಿದ್ದರು. ತೆರಿಗೆಗಳ ಹಾಗೂ ಬೆಲೆಗಳ ಏರಿಕೆ, ಹಣದುಬ್ಬರ ಇವೆಲ್ಲ ಆಹಾರ ವಸ್ತುಗಳ

ಅಭಾವದೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡು, ಶೋಷಣೆಯು ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಮೈದಾಳಿತು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಜೀವನದ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳು ತೀರ ಹದಗೆಟ್ಟು ಹೋದವು. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ನ ಆಡಳಿತದ ಬಗೆಗೆ ಜನರಲ್ಲಿ ಅತೃಪ್ತಿ ಮೂಡಿ ಬಲವಾಗ ತೊಡಗಿತು. ಇದು ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಗಾಢವಾಗತೊಡಗಿತು.

ಆಡಳಿತ ಪಾರ್ಟಿಯ ಆಂತರಿಕ ಬಲ ಸಡಿಲಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿದಂತೆ ಎಡಪಂಥದ ವಿರೋಧಿ ಬಣಗಳು ಜಾಗೃತವಾಗತೊಡಗಿದವು. ಈ ಬಗೆಯ ರಾಜಕೀಯ ಆಂತರಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಿಂದಾಗಿ ಜನಾಂಗೀಯ ಹಾಗೂ ಭಾಷಾ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ತಲೆ ಎತ್ತತೊಡಗಿದವು. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಜನಾಂಗಗಳು ಗಣನೀಯ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿದ್ದಂಥ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ವಿಶೇಷ ತೀವ್ರತೆಯಿಂದ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು.

೧೯೬೦ರಲ್ಲಿ ಅಸ್ಸಾಂ ರಾಜ್ಯದ ವಿಧಾನ ಸಭೆಯು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಬದಲು ಅಸ್ಸಾಮಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ರಾಜ್ಯದ ಅಧಿಕೃತ ಭಾಷೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿತು. ಅಸ್ಸಾಂನಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದ, ಬಹುತೇಕ ನಗರ ಕೇಂದ್ರಿತ ಬಂಗಾಳಿಗಳು ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದರು. 'ಬಂಗಾಳಿ ಇಲ್ಲವೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ರಾಜ್ಯದ ಅಧಿಕೃತ ಭಾಷೆಯಾಗಲಿ'ಎಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸಿದರು. ಇದು ಅಸ್ಸಾಂ ಬಂಗಾಳಿ ಭಾಷಿಕ ಮತ್ತು ಜನಾಂಗಿಕ ಘರ್ಷಣೆಗೆ ಬೀಜ ಮೂಲವಾಯಿತು. ಇದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಸಾಂ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾರೀ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಾದ ನಾಗಾ, ಖಾಸಿ, ಮಿಕಿರ್, ಗಾರೊ, ಲುಘಾಯಿ ಹಾಗೀ ಮೀಜೋ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಜನಾಂಗೀಯ ಸ್ವಾಯುತ್ತತೆಗಾಗಿ ಆಂದೋಲನಗಳನ್ನು ತೀವ್ರಗೊಳಿಸಿದವು. ೧೯೬೭ರಲ್ಲಿ ಉರ್ದು ಮತ್ತು ತೆಲುಗು ಭಾಷಿಕ ಸಂಬಂಧಿ ಘರ್ಷಣೆ ಆಂದ್ರದಲ್ಲಿ ವರ್ಗಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ನಾಂದಿಯಾಯಿತು.ಉತ್ತರ ಭಾರತದ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಬಿಹಾರ, ಒರಿಸ್ಸಾ, ಮಧ್ಯಪ್ರದೇಶ, ಅಸ್ಸಾಂ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳು ಜನಾಂಗೀಯ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಗಾಗಿ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ತೀವ್ರಗೊಳಿಸಿದವು. ವಿವಿಧ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ಬಹು ಜನಾಂಗೀಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಜನಾಂಗೀಯವಾದ ಬೆಳೆಯತೊಡಗಿತು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ರಾಜ್ಯ ಭಾಷೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಜಟಿಲಗೊಳಿಸಿದವು. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಬದಲಿಗೆ ಹಿಂದಿ ತರುವುದರ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರಬಲ ಚಳುವಳಿಗಳು ನಡೆದವು. ೧೯೬೩ರಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಪಾರ್ಲಿಮೆಂಟು ರಾಜ್ಯ ಭಾಷೆಯಾದ ಹಿಂದಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಇಂಗ್ಲಿಷನ್ನು ಅಧಿಕೃತ ಭಾಷೆಯನ್ನಾಗಿ ೧೯೬೫ರ ತನಕ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿತು. ಆದರೆ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಹಾರ ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಬಲವಾದ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ನೀಡತೊಡಗಿತು. ಈ ತೀರ್ಮಾನವು ಭಾರತದ ಹಿಂದಿಯೇತರ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳಿದ್ದ ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ತೀವ್ರ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ಕೆರಳಿಸಿತು. ೧೯೬೭ರಲ್ಲಿ

ಪಾರ್ಲಿಮೆಂಟ್ ರಾಜ್ಯ ಭಾಷೆ ಕುರಿತ ಕಾಯಿದೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿತು. ಇದು 'ತ್ರಿಭಾಷಾಸೂತ್ರ' ಎನ್ನುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತಂದಿತು. ಇದರ ಪ್ರಕಾರ ಹಿಂದಿಯೇತರ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಡಳಿತವನ್ನೂ, ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನೂ ಸ್ಥಳೀಯ ಭಾಷೆ, ಹಿಂದೀ ಹಾಗೂ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ನಲ್ಲಿ ನಡೆಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅಂತರ ಜನಾಂಗೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಭಾಗವಾಗಿತ್ತು. ೧೯೬೧ರ ಜನಗಣತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ದೇಶದಲ್ಲಿ ನಾನಾ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ೭೦೦ಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಭಾಷೆಗಳು ಹಾಗೂ ಉಪಭಾಷೆಗಳೂ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದ್ದವು. ಜನಾಂಗೀಯ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯ ಹೋರಾಟಗಳು ತೀವ್ರವಾಗುತ್ತಿದ್ದಂತೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿ ಸ್ತರ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಸರ್ಕಾರಿ ಸೇವೆಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಹಿಂದಿ ಭಾಷಿಕರಿಗೆ ಅನುಕೂಲಗಳು ಅಧಿಕವಾಗಿ ಸಿಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಇದರಿಂದ ಏಕೈಕ ರಾಜ್ಯ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಹಿಂದಿ ಜಾರಿಗೆ ತರುವುದರ ವಿರುದ್ಧದ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿಯೇತರ ರಾಜ್ಯಗಳ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳು ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದವು. ಇಲ್ಲಿ 'ಹಿಂದಿ' ಬಗ್ಗೆ ಒಂದಿಷ್ಟು ಖಚಿತತೆ ಬೇಕೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. 'ಹಿಂದಿವಲಯ' ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಉತ್ತರ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯ ಭಾರತದ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿನ ನಿವಾಸಿಗಳು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದ ಹಲವು ಉಪಭಾಷೆಗಳಾದ ರಾಜಾಸ್ಥಾನಿ, ಅವಧಿ, ಬ್ರಜ ಭೋಜಪುರಿ, ಮೈಥಿಲೀ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಭಾಷೆಗಳು (ಭಾಷಿಕರು) ಇದರಿಂದ ಹೊರತಾಗಿದ್ದವು. ಗ್ರಾಂಥಿಕ ಹಿಂದಿ ಸ್ವತಃ ಹಿಂದಿ ಉಪಭಾಷೆಗಳಿಗಿಂತ ತೀರ ಭಿನ್ನವಾಗಿತ್ತು. ಇದು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಜಟಿಲಗೊಳಿಸಿತು. ೧೯೬೦ರ ದಶಕದ ಕೊನೆಯ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ, ದೇಶದ ಹಲವು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ಹಾಗೂ ಆಂದ್ರಪ್ರದೇಶ ಮತ್ತು ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅಸ್ಪ ೃಶ್ಯ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಕೃಷಿ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಹೋರಾಟಗಳು ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಕೂಲಿ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಉತ್ತಮಗೊಳಿಸಬೇಕು, ವೇತನಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಬೇಕು, ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅಸ್ಪ ೃಶ್ಯ ಕೂಲಿ ರೈತರು ದೈನಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಭೇದಭಾವ ನೀತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮೂಲನ ಮಾಡಬೇಕು - ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಬೇಡಿಕೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೋರಾಟಗಳು ನಡೆಯುತ್ತದ್ದವು. ಈ ಅಂಶಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ ಮಹಾರಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ರಿಪಬ್ಲಿಕ್ ಪಾರ್ಟಿಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪ ೃಶ್ಯ ಜಾತಿಗಳ ಕೂಲಿ ರೈತರ ಸಂಘಟನೆ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಯಿತು. ವಿವಿಧ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಗ್ರಾಮಾಂತರ ಪ್ರದೇಶದ ವಿಭಿನ್ನ ಸ್ತರಗಳೂ ಭೂಮಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಟ ರೂಪಿಸಿದವು.

೧೯೭೩ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಅಸ್ಪ ೃಶ್ಯ ಜೀತ ರೈತರಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದ ಅಖಿಲ ಭಾರತ ಕೃಷಿಕಾರ್ಮಿಕ ಒಕ್ಕೂಟ ರಚನೆಯಾಯಿತು. ಅದರ ನಿಲುವುಗಳು ಹೀಗಿದ್ದವು. ವೇತನಗಳ ಏರಿಕೆಗಾಗಿ ಹೋರಾಟ, ಜಮೀನುಗಳಿಗಾಗಿ ಮತ್ತು ಭೂಸುಧಾರಣೆಗಳಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಟ, ಅಸ್ಪ ೃಶ್ಯರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಜಾತಿಯ ಪಕ್ಷಪಾತವನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಟ.

೧೯೭೪ರಲ್ಲಿ ಗುಜರಾತ್ ಹಾಗೂ ಬಿಹಾರಗಳಲ್ಲಿ, ಹಿಂದೆ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳ ನಾಯಕರಲ್ಲೊಬ್ಬರಾಗಿದ್ದ ಜಯಪ್ರಕಾಶನಾರಾಯಣರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಆಡಳಿತ ರೂಢ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ನ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟ ಶುರುವಾಯಿತು.

ಇಂದಿರಾಯುಗವು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತು. ಮತೀಯ ಭಾವನೆಗಳು, ಪ್ರಾಂತೀಯತೆಗಳು ತೀವ್ರವಾದವು. ರಾಜಕಾರಣವು, ಆಡಳಿತ ಯಂತ್ರವು ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರದ ತವರಾದವು. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳು, ಸಾಮಂತಶಾಹಿಗಳು,ಇವರೆಲ್ಲಾ ಇನ್ನಷ್ಟು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಬೆಳೆದರು. ಕಾಳ ಸಂತೆಕೋರರು ಗೂಂಡಾಗಳು ರಾಜಕಾರಿಣಿಗಳಪೂರ್ಣ ಪೋಷಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದರು. ರಾಜಕಾರಣದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಧನಿಕವರ್ಗದ ಕೈಗೊಂಬೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ದಿಢೀರನೆ ಧನಿಕರಾಗುವ ಅನೇಕ ಮಾರ್ಗಗಳು ತೆರೆದುಕೊಂಡು, ಹಣದುಬ್ಬರ, ಕಪು ್ಪಹಣ, ಅಪಮೌಲ್ಯೀಕರಣ, ಬೆಲೆ ಏರಿಕೆ, ಗಲಭೆ, ಅನಿಶ್ಚಿತತೆ, ಅಶಾಂತಿ ಹೆಚ್ಚಿದವು.

ಆಡಳಿತ ರೂಢ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಪಾರ್ಟಿ ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ವಿರೋಧ ಪಾರ್ಟಿಗಳು ಸೇರಿ ಇಂದಿರಾಗಾಂಧಿಯರ ರಾಜೀನಾಮೆಗೆ ಒತ್ತಾಯಿಸಿದವು. ವಿರೋಧ ಪಾರ್ಟಿಗಳ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರವಾಗಿ ೧೯೭೫ರ ಜೂನ್ ೨೫ರಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿತುರ್ತುಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಘೋಷಿಸಲಾಯಿತು. ೬೦೦ಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಮಂದಿ ವಿರೋಧ ಪಕ್ಷಗಳ ನಾಯಕರು ದಸ್ತಗಿರಿಯಾದರು. ಜೆ.ಪಿ.ನಾರಾಯಣರ ಚಳುವಳಿಯ ೩೦ ಸಾವಿರದಷ್ಟು ಜನರು ಜೈಲು ಸೇರಿದರು. ಜುಲೈ ೪ರಂದು ೨೬ ತೀವ್ರಗಾಮಿ (ಆರ್.ಎಸ್.ಎಸ್.ನಕ್ಸಲೈಟ್ ಮತ್ತಿತರೆ) ಸಂಘಟನೆಗಳ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಲಾಯಿತು.

ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಂದಿರಾಗಾಂಧಿಯವರು, ಜನತೆಯನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿ, ೨೦ ಅಂಶಗಳ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವನ್ನು ಘೋಷಿಸಿದರು. ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವು ಭೂಸುಧಾರಣೆ ಜಾರಿಯನ್ನು ತ್ವರಿತಗೊಳಿಸುವುದು, ಕೃಷಿ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯ ಉತ್ತಮೀಕರಣ, ರೈತರು ಹಿಂತಿರುಗಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಸಾಲಗಳ ರದ್ದತಿ ಇತ್ಯಾದಿ

ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದಿತು. ೧೯೭೭ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಒಂದು ಮಿಲಿಯ ಹೆಕ್ಟೇರಿಗೂ ಹೆಚ್ಚು 'ಅಧಿಕ ಭೂಮಿ'ಯನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಅದರಲ್ಲಿ ೦.೬ ಹೆಕ್ಟೇರ್ ನಷ್ಟು ಜಮೀನುಗಳನ್ನು ಭೂರಹಿತ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಪ ಜಮೀನುಳ್ಳ ರೈತರ ನಡುವೆ ಹಂಚಲಾಯಿತು.

ಈ ಮೇಲಿನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಸಾರಾಂಶ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಭೂ ಸಂಬಂಧಿ ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಮೂಲ ಕಾರಣಗಳಾಗಿ, ಅದು ಜನಾಂಗಿಕ ಮತ್ತು ಭಾಷಿಕ ಸಮಸ್ಯಗಳಾಗಿ ರೂಪಪಡೆಯಿತು. ಇದನ್ನು ಆಡಳಿತ ಶಕ್ತಿಗಳು, ಆಳುವ ಶಕ್ತಿಗಳು ದುರುಪಯೋಗಪಡಿಸಿಕೊಂಡು, ತಮ್ಮ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳಲುಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧ ಕಂಡು ಬಂದಿತು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಮೇಲ್ ತುದಿಯವರು, ಭೂ ಸಂಬಂಧೀ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಲ್ಲಿ, ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಸರ್ಕಾರಿ ಸೇವೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆಂಬ ಕಾರಣ, ಆ ಅವಕಾಶ ವಂಚಿತ ಜನಸಮುದಾಯಗಳು ಅವಕ್ಕಾಗಿ ಪೈಪೋಟಿ ನಡೆಸಿದವು.ಇಂಥ ಬಗೆ ಬಗೆಯ ಹೋರಾಟಗಳ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಮತ್ತು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಗಳ ಫಲಿತಗಳು ಒಂದು ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದವು. ಇದು ಮೊದ ಮೊದಲು ರಾಜಕೀಯ ಅಪೇಕ್ಷಿತ ನೆಲೆಯಾಗಿದ್ದು, ಆಡಳಿತರೂಢ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ನ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿತ್ತು. ನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ಚುಕ್ಕಾಣಿಯನ್ನು ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗೆ ವಿರೋಧಿ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ರೂಪಪಡೆಯಿತು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಶೂದ್ರವರ್ಗಕ್ಕೂ ಲಭಿಸಿತು. ಈ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದ ವೈಚಾರಿಕ ಭಿತ್ತಿ, ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ, ಇಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಗಳು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದ, ಅತಾರ್ಕಿಕ, ಅವೈಚಾರಿಕ, ಪ್ರಶ್ನಾತೀತ ಮಾದರಿಯ ಮತೀಯ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಒಡೆದು ಒಳಹೋದವು. ಅದುವರೆಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕೇಂದ್ರಿತ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ವರ್ಗ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಏನೆಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಶೋಷಣೆಮಾಡಿ, ಬೆವರಿಳಿಸದೆ ಬದುಕಲು ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರೋ ಅವೆಲ್ಲ ಬಯಲಾಗಿ ಹೋದವು. ಜೊತೆಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಅವರ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ನಾನಾ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ನಡೆದವು. ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮೇಲ್ ಜಾತಿ-ಅಧಿಕಾರ-ಸಂಸ್ಕೃತಈ ಅಸ್ತ್ರಗಳಿಂದಲೇ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರ ಮೇಲೆ, ದೇಶೀಯ ಆಳರಸರೊಂದಿಗೆ ಕೂಡಿ ಪ್ರಹಾರ ನಡೆಸಿದ್ದರು. ಈಗ ಆಳರಸರ ಆಶ್ರಯವಿಲ್ಲದೆ, ಮೇಲ್ ಜಾತಿ ಅಧಿಕಾರ-ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮತ್ತು ಹಿಂದಿ-ಈ ಅಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸ ತೊಡಗಿದರು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳೂ ಸೇರಿ ವೈದಿಕ ವಿರೋಧಿ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿಲುವೊಂದು ಅಖಿಲ ಭಾರತ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ರೂಪಪಡೆಯಿತೆನ್ನಬಹುದು.

ಕರ್ನಾಟಕದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೂ ಮೇಲಿನ ಮಾದರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗೇನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಆ ಸ್ವರೂಪದ ಒಳವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿದ್ದಾವಷ್ಟೆ. ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಉತ್ತರ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಭೂಮಾಲೀಕರು ಬಹುತೇಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ಆಗಿದ್ದರು. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ವರ್ಗದವರಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಶಿಕ್ಷಣ ಸರ್ಕಾರಿ ಸೇವೆ, ಉನ್ನತ ಹುದ್ದೆಗಳು, ರಾಜಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗಿದ್ದ ಸೌಲಭ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ವಂಚಿತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸಿತು. ಈ ವಂಚಿತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಈ ವರ್ಗದವರಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತಿ ಮೂಡಿಸಲು ಮೂಲ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಶೂದ್ರ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಶಿಕ್ಷಣ ದೊರೆತುದರಿಂದ, ವಿದ್ಯಾವಂತ ಸಮೂಹ ಬೆಳೆಯಲಾರಂಭಿಸಿತು. ಅದುವರೆಗೆ ಮಠ ಮಾನ್ಯಗಳೇ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿದ್ದ ಕಾರಣ, ಆಂಗ್ಲ ಶಿಕ್ಷಣ ಮಾದರಿ ಶೂದ್ರ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ವರವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿತು. ಈ ಮೂಲಕ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸರ್ಕಾರಿ ಸೇವೆಯ ಉನ್ನತ ಹುದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಂಹಪಾಲು ಪಡೆಯುವ ಛಲ ಮೂಡಿತು. ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಶಿಕ್ಷಣವು ಮೂಡಿಸಿದ್ದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದಾಗಿ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರನ್ನು ಕೆಲವು ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿವಂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುವಂತಾಯಿತು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ (ಬಯಲು ಮಾಡಿ) ನೋಡಲಾಯಿತು. ಅದರ ಹಿಂದಿದ್ದುದು ವಂಚಿತ ಹುಸಿಕಲ್ಪನೆ ಎಂದೂ, ಆ ಹುಸಿ ಕಲ್ಪನೆಯು ಶೂದ್ರ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ಭ್ರಮಾತ್ಮೀಕರಣವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿದೆಯೆಂದೂ ಆಲೋಚಿಸಲಾಯಿತು. ಇಂಥ ಕಲ್ಪಿತ ಭ್ರಮಾತ್ಮಿಕರಣದಿಂದ ಹೊರಬರಬಹುದಾದ ವೈಚಾರಿಕ ಅಸ್ತ್ರಗಳೂ ಸಿದ್ಧವಾಗತೊಡಗಿದವು. ಇದನ್ನು ಇಲ್ಲಿನ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ, ಆರ್ಥಿಕ/ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗಳೂ ನಿರ್ಧರಿಸತೊಡಗಿದವು.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರ ಎಲ್ಲಾ ವರ್ಗದವರ ಬದುಕು ಕಲ್ಯಾಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದ ಜನರಿಗೆ, ನಂಬಿಕೆ ಹುಸಿಯಾಗಿ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಅಸಹನೆ ಉಂಟಾಯಿತು. ೧೯೬೦ರ ಅವಧಿಯ ಬರಗಾಲವು ಹಲವು ವರ್ಷಗಳವರೆಗೂ ರೈತರನ್ನು, ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರನ್ನು ತತ್ತರಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿತ್ತು. ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಏರು-ಪೇರುಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಬದಲಾವಣೆ ಕಾಣಲಿಲ್ಲ. ೧೯೫೦ರ ನಂತರದ ರಷ್ಯನ್ ಮಾದರಿಯ ಪಾರ್ಟಿ ಕಮ್ಯೂನಿಸ್ಟ್ ಚಿಂತನೆಗಳು,ಗಾಂಧೀವಾದದಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆದ ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾ ಅವರ ಸಮಾಜವಾದ, ಶೂದ್ರರ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿಸಂ'ನ ಕುತಂತ್ರಗಳೊಳಗೇ ಪರಿಭಾವಿಸಿದ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ವಾದ, ಭಾರತದ ಮೂಲಭೂತ

ಆರ್ಥಿಕಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂರಚನೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ, ಇಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದಡಿ.ಡಿ.ಕೋಸಾಂಬಿ, ದೇವಿಪ್ರಸಾದ್ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ ಹಾಗೂ ರಾಹುಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತ್ಯಾಯನರ ಬರಹಗಳು, ವಸುದೇವ ಭೂಪಾಲಂ ಅವರ 'ದೇವರ ಸತ್ತ'ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕ-ಇವು ಎಡಪಂಥೀಯ ಹಾಗೂ ಭೌತಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೂ ಜನ್ಮ ನೀಡಿದವು.

ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಾದ ಸಿನಿಮಾ, ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಮುಂತಾದವು ಇದಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಟಿ ನೀಡಿದವು.ಪ್ರಕಾಶನ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು, ಮುದ್ರಣಾಲಯಗಳು, ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು, ಅಕಾಡೆಮಿಗಳು, ಸಂಘಸಂಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರಿಗೆ ಅವಕಾಶಗಳು ದೊರೆತವು. ಸಂಕ್ರಮಣ, ದಲಿತ, ಬಂಡಾಯ, ಸಮುದಾಯ ಮುಂತಾದ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಎಡಪಂಥೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿದವು. ಬಸವಲಿಂಗಪ್ಪನವರ ಬೂಸಾ ಪ್ರಕರಣದ ವಿರುದ್ಧದ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಮೊದಮೊದಲು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ಅಧಿಕ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿದ್ದರು. ಬಸವಲಿಂಗಪ್ಪನವರ ವಾದವನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಅನುಮೋದಿಸುವಂತೆ ಮಾತನಾಡಿದ್ದರು. ಕೊನೆಗೂ ಬಸವಲಿಂಗಪ್ಪನವರು ರಾಜೀನಾಮೆ ಕೊಡುವವರೆಗೂ ಆ ಪ್ರಕರಣ ಬೆಳೆಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯಕವಾಗಿ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಿತಿಗಳೂ ಇದಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಟಿ ನೀಡಿದವು. ಹೀಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ಮೂಲಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ವಿಭಿನ್ನ ಕೋನಗಳಿಂದ ಬಂದ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗಳು 'ಎಡಪಂಥೀಯ ಚಿಂತನೆ'ಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದವು. ಇದು ಶೂದ್ರ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿದ್ದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವು ತಳೆಯಿತು. ಈ ಮಾದರಿ ಇಡಿಯಾಗಿ ಅಖಿಲ ಕರ್ನಾಟಕದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯದಲ್ಲ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಭೈರಪ್ಪನವರಂತವರು ತಮ್ಮ ಸೃಜನಶೀಲ ಬರಹಗಳ ಮೂಲಕ ಹಾಗೂ ಭಾಷಣಗಳ ಮೂಲಕ, ಸಂತೋಷ ಕುಮಾರ ಗುಲ್ವಾಡಿಯಂತಹ ಪತ್ರಕರ್ತರು-ರಾಷ್ಟ್ರೋತ್ಥಾನ ಪರಿಷತ್ ನಂತಹ ಪ್ರಕಾಶನದವರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನ-ಪುಸ್ತಕಗಳ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಬಲಪಂಥೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಬೆಳೆಸುತ್ತಿದ್ದರು.

ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೊಳಪಡಿಸಬಹುದು. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು ೧೯೪೪ ರಿಂದ ೧೯೭೭ರವರೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನೇ ಕುರಿತು ಆರು ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಲೇಖನಗಳ ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಕಾರಂತರಯ ಚರ್ಚಿಸಿರುವ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚೌಕಟ್ಟು ಇದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾರಂತರ ಆಸಕ್ತಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನೇ ಕುರಿತ ಚಿಂತನಾ ನೆಲೆಯಲ್ಲ.ಇಲ್ಲಿನ ಎರಡು ಮೂರು ಲೇಖನಗಳು ಭಾಷಣಗಳಿಗಾಗಿ ಬರೆದವು.

ಕಾರಂತರು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ವಚನವನ್ನು ಬಹುರೂಪಿ ಆಕರಗಳಾದ ಶಾಬ್ದಿಕ ಮತ್ತು ಅಶಾಬ್ದಿಕ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೊದಮೊದಲು 'ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಎಂದು ಇಡಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನು ಉಳಿಸಲು ಬೆಳೆಸಲು ಕರೆಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅಶಾಬ್ದಿಕ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳನ್ನು ಮ್ಯೂಸಿಯಂಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಕಾಯಬೇಕೆಂದೂ, ಆ ಮೂಲಕ ಜನರಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕುರಿತ ತಿಳುವಳಿಕೆ ನೀಡಬೇಕೆಂದೂ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿರುವ ಕಾರಂತರು ಹೊರದೇಶಗಳ ಇಂಥ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಎದುರು ನಿಲ್ಲಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಉಗಮದ ಬಗ್ಗೆ, ವಿಭಿನ್ನ ಜನಾಂಗಗಳ (ಆರ್ಯರು, ಸಿಥಿಯನ್ನರು, ಹೂಣರು, ಮಂಗೋಲಿಯನ್ನರು,ಮೊಗಲರು)ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂಕರದ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಸಮರ್ಥಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆರ್ಯರು ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದವರೆಂದು ಹೇಳುವ ಕಾರಂತರು 'ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ', ಆರ್ಯಸಂಸ್ಕೃತಿ- ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನೇ ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ 'ಬಹುರೂಪೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜನ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿನ ಶಾಬ್ದಿಕ ಮತ್ತು ಅಶಾಬ್ದಿಕ ವಸ್ತುರೂಪಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರುಹುಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಲೇ "ನಮ್ಮ ಕಾಳಿದಾಸ, ಬಾಣ, ಭಾಸರು, ಉಪನಿಷದ್ ಯುಗದ ಋಷಿಗಳು"[೧೫] ಎಂದು ಹೇಳಿ ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಒಂದೇ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. "ಇಂದು ನಮ್ಮ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವಿಧ ಅಂಗಗಳು ಹೇಗೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದವು ಎಂದು ಶೋಧಿಸಿ ತಿಳಿಯುವುದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದರ ದಾರಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ನಡವಳಿಕೆ, ಕಲ್ಪನೆ, ನಂಬಿಕೆಯ ಕಾಲ, ಹೇತು, ವಿಸ್ತಾರ, ಗುರಿಗಳನ್ನು ಅಳೆದು ನೋಡುವುದು; ಇದು ಅನ್ವೇಷಣೆ ಮಾಡುವ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗ"[೧೬] ಎಂಬುದು ಕಾರಂತರ ನಿಲುವು.

ದೇಶ ವಿದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ತಿರುಗಾಡಿ, ವಿಭಿನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳನ್ನು, ಪಾತಳಿಗಳನ್ನು ಸ್ವತಃ ಕಂಡಿರುವ ಕಾರಂತರು, ಆ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆ ತೌಲನಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಬಲವಾದ ಕಾರಣಗಳು ಇಲ್ಲಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಅನ್ವೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಪೋಷಣೆಗಳಿಗೆ ಒತ್ತು ನೀಡಲು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿದಂತಿವೆ.

---

೧೫. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಲೇಖನಗಳು, ಸಂಪುಟ-೨, ಪುಟ-೨೬೭

೧೬. ಅದೇ ಪುಟ-೨೮೮

೧೯೭೪ರ ಏಪ್ರಿಲ್ ೨೦ರಂದು ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಬರಹಗಾರರ ಮತ್ತು ಕಲಾವಿದರ ಒಕ್ಕೂಟ'ದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಮಾಡಿದ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಹಳೆ ನಾಂದಿ'ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಉದ್ಘಾಟನಾ ಭಾಷಣವು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ವಿರೋಧಿ ಶೂದ್ರ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ನಾಂದಿ ಹಾಕಿತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹಾಗೆಂದು ಇದರ ಆಸುಪಾಸಿನ ಚಿಂತನಾ ಎಳೆಗಳನ್ನು ಮರೆಯುವಂತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಕುವೆಂಪು ಅವರುತಮ್ಮ ಸೃಜನಶೀಲ ಬರವಣಿಗೆಗಳ ಮೂಲಕವೂ ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಯೇ ಇದ್ದಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ "ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬಿ ಬೇರೂರಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಶಾಹಿ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಎಲ್ಲ ಶೂದ್ರ ವರ್ಗದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿ ಶೂದ್ರ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಒಂದು ಆಶಾಕಿರಣವಾಗಿದ್ದುದೇ ಆಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಹಲವಾರು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಕುವೆಂಪು ಅವರು 'ಶೂದ್ರ ತಪಸ್ವಿ' ಎಂಬ ನಾಟಕವನ್ನು ಬರೆದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪುರಾಣ ಕತೆಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿದರು ಎಂದು ಮಾಸ್ತಿ, ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.ಮುಂತಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಲೇಖಕರು ಅವರ ಮೇಲೆ ಆಕ್ರಮಣ ಮಾಡಿದರು."[೧೭] ಅಲ್ಲದೆ "ಕುವೆಂಪು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಎಂದೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡ ಮೊದಲ ಶೂದ್ರ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರನಿಗೆ ಅಕ್ಷರ ಜ್ಞಾನದ ಅಧಿಕಾರವೂಇರಲಿಲ್ಲ. ಗ್ರಂಥಾಧ್ಯಯನದ ಅಧಿಕಾರವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅಂಥ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರನಿಗೆ ಬರೆಯುವುದೇ ಪ್ರತಿಭಟನೆ. ಆದೇಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಮೊದಲ ಕ್ರಾಂತಿಕಹಳೆ."[೧೮]

ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿದ ಸಮ್ಮೇಳನದ ಉದ್ದೇಶ ಕೂಡ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಖಚಿತವಾದ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸುವುದೇ ಆಗಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಆ ಸಮ್ಮೇಳನದ ಆಹ್ವಾನ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಪ್ರಾರಂಭದಸಾಲುಗಳು ಸಾಬೀತು ಪಡಿಸುತ್ತವೆ. "ಸಾವಿರಾರು ವರುಷಗಳಿಂದ ಬೌದ್ಧಿಕ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ನಡೆಸಿ, ಜನತೆಗೆ ತಿಳಿಯದ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ, ಆಡಳಿತ ಸೂತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಜನರನ್ನು ಮೂಕರನ್ನಾಗಿಸಿದ ಉಚ್ಚವರ್ಗದ ಮತ್ತು ವರ್ಣಗಳ ಹತೋಟಿಯಿಂದ......"[೧೯] ಮುಂತಾಗಿ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಭಾಷಣದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ, ನಂತರ ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬೇರೆ ದೇಶಗಳಲ್ಲಾದರೆ ವರ್ಗಗಳ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

---

೧೭. ಬಿ.ಕೃಷ್ಣಪ್ಪ, ಶ್ರೀ ಕುವೆಂಪು, ಪುಟ-೧೧೫

೧೮. ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ, ಶ್ರೀ ಕುವೆಂಪು ಪುಟ-೩

೧೯. ಸಮ್ಮೇಳನದ ಆಹ್ವಾನ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಪ್ರಾರಂಭದ ಸಾಲುಗಳು

ಬೂರ್ಸ್ವಾ ಅಂತ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರೋಲಿಟೇರಿಯಟ್ ಅಂತ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬೂರ್ಸ್ವಾ ಪ್ರೊಲಿಟೇರಿಯಟ್ ವಿಭಜನೆಗೆ ಬದಲಾಗಿ ನಾವು ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ, ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ವರ್ಗ ಎಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗ ಅಂತ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ, ಪುರೋಹಿತ ವರ್ಗ ಎಂದರೆ ಬರೀ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗವಲ್ಲ. ಹಿಂದೂಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಕ್ರೈಸ್ತರಲ್ಲೂ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಇದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಯಾವ ಜಾತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು? ಮುಸ್ಲಿಮರಲ್ಲೂ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಇದೆ. ಬೌದ್ಧರಲ್ಲೂ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಇದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಮತಗಳಲ್ಲೂ ಪುರೋಹಿತ ಶಾಹಿ ಇದ್ದೇ ಇದೆ.

ನಾನು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಎಂದರೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗವನ್ನೇ ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಎಲ್ಲೋ ಶೇಕಡ ಐದರಷ್ಟು ಇದ್ದಾರೆ. ಅವರಿಗೆಲ್ಲಾ ಬೆಂಬಲ ಎಲ್ಲಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ? ಬಾಕಿಯವರಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ. ನೀವು ಈ ಬಾಕಿಯವರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ತಿದ್ದಿ ತಿರುಗಿಸಿದರೆ ಅದು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೆ ಒಣಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಶೂದ್ರ ವರ್ಗವನ್ನು ತಿದ್ದಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ನೀವು ನಿಮ್ಮ ಬರವಣಿಗೆಯಿಂದಲೇ ತಿದ್ದಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಪುರೋಹಿತ ವರ್ಗ ಬುದ್ಧದೇವನ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು, ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸಿತು, ತುಳಿಯಿತು. ಅನ್ಯಾಯ ಮಾಡಿತು. ಕೊಲೆ ಮಾಡಿತು. ಎಲ್ಲಾ ಮಾಡಿತು. ಹುಲಿಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಬಿಟ್ಟು ಹುಲಿ ಅಲ್ಲಿರುವಾಗ ಒಂದಿಷ್ಟು ಕಲ್ಲು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಸರಿಯಾಗಿ ತಲೆಗೆ ಗುರಿಯಿಟ್ಟು ಹೊಡೆಯುತ್ತೇನೆಂದರೆ ಏಟು ಬಿದ್ದ ಕೂಡಲೆ ಅದು ಬಂದು 'ಅಮ್' ಅಂತ ನಿಮ್ಮನ್ನು ಅಪ್ಪಳಿಸಿ ಒಂದೇ ಬಾರಿಗೆ ಪೂರೈಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೊಡೆಯಬೇಕಾದರೆ ನೀವು ತೋಟಾ ಕೋವಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಗುಂಡಿನ ನಳಿಗೆ ಬಿಲ್ಲೆತ್ತಿ ಎಳೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದು ಬಿಟ್ಟು ಗಾಯಮಾಡಿ ಬಿಡೋದಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಹುಲಿಯಂತೆ[೨೦] ಎಂದು ಹೇಳಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ಹುಲಿ ಹೊಡೆಯಲು ಮದ್ದುಗುಂಡುಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಿದ್ಧರಾಗಿ ಎಂಬಂತೆ ಪ್ರಚೋದನೆ ನೀಡಿದರು. ಇದೇ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆ ಮುಂದಿನ ಅನೇಕ ಚಿಂತಕರಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಶೂದ್ರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ಹೊರಟಿರುವ ಈ ಚಿಂತನೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರೋಹಿತ ಶಾಹಿಯ ಕಡೆಗೆ ಮುಖ ಮಾಡಿದೆ. ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿಯವರಲ್ಲಿ ಇದು ಇನ್ನೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗಟ್ಟಿಗೊಂಡಿದೆ.

---

೨೦. ವಿಚಾರ ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಆಹ್ವಾನ ಕೃತಿಯ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಹಳೆ ನಾಂದಿ' ಲೇಖನದಿಂದ ಆಯ್ದ ಭಾಗಗಳು

"ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಒಬ್ಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡಿದಾಗ ಉಂಟಾಗದೆ ಇರುವ ಗೊಂದಲ ಇಕ್ಕಟ್ಟುಗಳುಒಬ್ಬ ಶೂದ್ರ ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡಲಾರಂಭಿಸಿದ ಕೂಡಲೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಬ್ಬ ಶೂದ್ರನಿಗೆ ಭಾರತದೊಳಗೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ನಾಡು, ತನ್ನದೇ ಆದ ಭಾಷೆ, ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಜೀವನಕ್ರಮ, ವೃತ್ತಿ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳೆಲ್ಲ ಇರುವುದರಿಂದ ಭಾರತದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅಖಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ನಾವು ಪರಿಭಾವಿಸಿ ಹೊರಟರೆ ನಮಗೆ ಆಗ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ದೊರೆಯುವುದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮಾತ್ರವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಅರಿತಿದ್ದಾರೆ. ಅಖಂಡ ಭಾರತದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಏನನ್ನು ಮಾಡಹೊರಟರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ಅಲ್ಲಿ ಉಪಸ್ಥಿತರಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಭಾರತದ ರಾಜಕಾರಣ, ಆಡಳಿತ ಪದ್ದತಿ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ತಿಳಿಯಬಹುದು.... ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಅರಿಯಲು ಹೊರಟಾಗ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವ ಪದವನ್ನೇ ನಾವು ನಮ್ಮ ಪರಿಭಾಷೆಯಿಂದ ತ್ಯಜಿಸಿದ ನಂತರವೇ ನಾವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ರೂಪಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪುರೇಷೆಗಳು ಹೊಳೆದಾವು....ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿಕೊಂಡ ಸದಾ ಅವನತಿಯ ಮತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಒಂದು ಮುದಿ ಬಂದಳಿಕೆ.... ಒಂದು ಕಡೆ ಮೂರ್ತ ಅನುಭವಗಳು, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಶೂದ್ರ ಸಮುದಾಯ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಅಮೂರ್ತ ಚಿಂತನೆ, ಬೇರಿಲ್ಲದ ಅಖಂಡ ಭಾರತೀಯತೆ, ಜಾತಿ ಭೇದದ ಸಂಕುಚಿತ ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಇವೆರಡೂ ಇದ್ದು, ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ನಿರಂತರ ಘರ್ಷಣೆ ಸಂಭವಿಸುತ್ತಲೇ ಇತ್ತು. ಈ ಘರ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಹೊಯ್ದಾಟಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚರಿತ್ರೆ. ಇದರ ವಿಶ್ಲೇಷನೆಯೇ ಭಾರತದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ.... ಕರ್ನಾಟಕದ ಕನ್ನಡ ಚಳುವಳಿಗಳು ವ್ಯಾಪಕ ಹಾಗೂ ವಿಸ್ತೃತರೂಪ ತಾಳದೆ, ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಂದೋಲನಗಳ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ತಿರುಗದೆ ಹೋಗುದುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು? ಇದಕ್ಕೆ ನನಗೆ ಹೊಳೆಯುವ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ, ಅ.ನ.ಕೃ,ರಾಮಮೂರ್ತಿ ಮುಂತಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಇದರ ನೇತೃತ್ವ ವಹಿಸಿದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿಗೊಳ್ಳುವ ದೇಶಭಾಷಾ ಚಳುವಳಿಗಳು ಕೇವಲ ಅವನ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ..... ಕನ್ನಡ ಚಳುವಳಿ ತಮಿಳು ಚಳುವಳಿಯಂತೆ, ಶೂದ್ರ ಆಂದೋಲನದ ಸ್ವರೂಪ ತಳೆಯದೆ ಹೋಯಿತು. ತಮಿಳು ಆಂದೋಲನವಾದರೂ ಆರ್ಯರ ವಿರುದ್ಧ ದ್ರಾವಿಡ ಆಂದೋಲನವಾಗಿ, ಹಿಂದಿಯ ವಿರುದ್ಧ ತಮಿಳು ಆಂದೋಲನವಾಗಿ,ವೈದಿಕ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ಆಂದೋಲನವಾಗಿ, ಕೊನೆಗೆ ಅಖಂಡ ಭಾರತದ

ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವಾಯತ್ತ ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಆಂದೋಲನವಾದ ವಿಸ್ತೃತ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಪಕ ಸ್ವರೂಪ ಪಡೆಯಿತು.[೨೦]

ಕುವೆಂಪು ಅವರು, ೧೯೭೩ರಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ 'ಜಾತಿ ಸಮ್ಮೇಳನ' ಮತ್ತು ೦೮-೧೨-೧೯೭೪ ರಂದು, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಹತ್ತನೆಯ ಘಟಿಕೋತ್ಸವದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಭಾಷಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ವಿಚಾರ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದರು. ಎಡ ಪಂಥೀಯ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಪಕ್ವವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಕರ್ನಾಟಕದ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ಶೂದ್ರ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಕುವೆಂಪು ಮತ್ತು ತೇಜಸ್ವಿ ಅವರು ಬಲವಾದ ಅಡಿಪಾಯ ಹಾಕಿದರು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಗೆ ಕಾಲವು ಪಕ್ವವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಸುಲಭವಾಗಿ ಸ್ವೀಕೃತವೂ ಆಯಿತು.

ಮೇಲಿನ ಆ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ದಲಿತ ನೆಲೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿ ಕ್ರಿಯಿಸಿವೆ ಎಂಬುದು ತುಂಬಾ ಆಸಕ್ತಿಯವಿಷಯ. ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಮಾಡಿಕೊಂಡು ನಂತರ ಮತ್ತೆ ಶೂದ್ರ ನೆಲೆಯ ವಿಚಾರವಾದವನ್ನುಮುಂದುವರಿಸಬಹುದು.

ಮೇಲಿನ ಮಾದರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ದಲಿತರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಒಂದುಮಾದರಿಯು ಮೇಲಿನ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ. ಆನುಷಂಗಿಕವಾಗಿ ಆರ್ಥಿಕತೆಯನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ ಇದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಪುರಾವೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಅವರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.ಹೃದಯಕ್ಕೆ ಆಕೃತಿಯಿದೆ. ಅದು ತುಳಿಯುವುದು ಕಾಣುತ್ತೆ. ಬುದ್ಧಿಗೆ ಆಕಾರವೇ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಎಷ್ಟು ತುಳಿದರೂ ಕಾಣುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವುದಕ್ಕಿಂತ, ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದೇ ಇರುವುದು ಹೆಚ್ಚುಅಪಾಯಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಮೊದಲು ಇದು ಹೋಗಬೇಕು. ಅನ್ಯಾಯದ ರೀತಿ ನೀತಿಯನ್ನೇ ಮೂರ್ತದಿಂದ ಅಮೂರ್ತಕ್ಕಿಳಿಸಬೇಕು. ಮೊದಲು ಅಮೂರ್ತದ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಮೇಜರ್ ಕಾಂಟ್ರಡಿಕ್ಷನ್ ಗುರುತಿಸಿ ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡುವುದು ಯುದ್ಧದ ನೀತಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೂರ್ತವನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ ಅಮೂರ್ತದ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡುವುದು ಮೊದಲ ಹೆಜ್ಜೆ.[೨೨]

---

೨೧. ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ ಅವರ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಲೇಖನದ ಆಯ್ದ ಭಾಗ ಸಂಕ್ರಮಣ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂ.೩
೨೨. ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ, ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ-೨ ಪುಟ ೭೦

ಮೇಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖದಲ್ಲಿ ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ ಅವರು 'ಶೂದ್ರತ್ವ'ವನ್ನು ಹೃದಯಕ್ಕೂ, 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣತ್ವ' ವನ್ನು ಬುದ್ಧಿಗೂ ಹೋಲಿಸಿ ಮಾತನಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ರೂಪಕದಲ್ಲೇ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದರೆ, ಬುದ್ಧಿ ಹೆಚ್ಚು ಅಪಾಯಕಾರಿ ಮತ್ತು ಅಮೂರ್ತ. ಹೃದಯ ಕಡಿಮೆ ಅಪಾಯಕಾರಿ, ಮೂರ್ತ. ಮೊದಲು ಬುದ್ಧಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಬೇಕಂತೆ. ಜೀವಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಾಮಾನ್ಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಅದು ಹೃದಯದ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿದೆ. ಮೊದಲು ಹೃದಯ ಬಡಿತವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೆ ಬುದ್ಧಿ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಕ್ಷಯಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂತೂ ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ ಇಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರ ವಿರೋಧಿಗಿಂತಲೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲೇ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾದರಿ 'ಶೂದ್ರತ್ವ'ವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಸಿದೆ. ೧೯೮೦ ಡಿಸೆಂಬರ್ ೨೭ರಂದು, ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಎಪ್ಪತ್ತೇಳನೆಯ ಹುಟ್ಟು ಹಬ್ಬದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಡಿಸಿದ್ದ,ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣದಲ್ಲಿ, ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆ ಅವರು 'ನೆನಪಿನ ದೋಣಿ' ಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಬಂಧ ಮಂಡಿಸಿದರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಬದುಕಿನ ಕೆಲವು ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ಆಧಾರ ಸಮೇತ ಮಂಡಿಸಿದರು. ಅನಂತರದ್ದನ್ನು ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲೇ ನೋಡಬಹುದು. "ನಾನು ಪ್ರಬಂಧ ಮಂಡಿಸಿಯಾದ ಮೇಲೆ ಅಂದಿನ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣದ ಅಧ್ಯಕ್ಷತೆ ವಹಿಸಿದ್ದವರು, ನಾನು ಎತ್ತಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಾ ಇವುಗಳೆಲ್ಲವಕ್ಕೂ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಲು ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಡಬಹುದಿತ್ತು. ಆದರೆ ಸಮಯಾಭಾವದಿಂದ ಹಾಗೆ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರು. ಆಗ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲೇ ಕುವೆಂಪು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಟಿಯಾದ ಸಾಹಿತ್ಯವಿಲ್ಲ...ಈ ಆತ್ಮಕಥನದಂತಹ ಕೃತಿ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲೇ ಬೇರೊಂದಿಲ್ಲ...ಮುಂತಾಗಿ ಆಕಾಶದಿಂದ ಭೂಮಿಗೂ-ಭೂಮಿಯಿಂದ ಆಕಾಶಕ್ಕೂ ಜಿಗಿದಾಡುತ್ತಾ ಗಾಳಿಗೂ ಹಾಗೂ ಮಂದಿರದ ಗೋಡೆಗಳಿಗೂ ವಿಮರ್ಶಕರೊಬ್ಬರು ವಿಚಾರ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದರು. ಯಾಕೆ ಚರ್ಚೆ, ಕೆಲಸವಿದಲ್ಲ...ಎಂಬ ತಾತ್ಸಾರದ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದರು.[೨೩]

ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ನೋವಿದೆ, ವೇದನೆಯಿದೆ. ಶೂದ್ರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸಂರಕ್ಷಣಾ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಗುಟ್ಟು ಬಯಲಾಗಿದೆ. ಅದೇ ಸಮಯ ಶೂದ್ರ ಪ್ರಜ್ಞೆ ದಲಿತ ಚಿಂತನೆಗಳ ಒಳನೋಟಗಳ ವಾಸ್ತವ ಒಳತೋಟಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಹತ್ತಿಕ್ಕಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ಕೂಡ ತಕ್ಕ ಪುರಾವೆಯಾಗಿದೆ. ಬಿ.ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ "ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಜೀವನ ಚಿತ್ರ" ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶ ಇನ್ನೂ ಆಳದಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಗೊಂಡಿದೆ. "ತಮಗಿಂತ ಮೇಲಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಶಾಹಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಭರದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು

೨೩.ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆ, ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಲೇಖನಗಳು, ಪುಟ-೫೮

ಅವರಿಗೆ ಶೂದ್ರರಿಗಿಂತ ಕೆಳಮಟ್ಟದಲ್ಲಿರುವ ದಲಿತರು ಕಾಣದೆ ಹೋದರು. ಒಂದು ಕಡೆ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದ ಕವಿ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಮೌನವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರು.

ನನಗೆ ಕುವೆಂಪು ಸೃಷ್ಟಿ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಸಂದಿಗ್ಧಗಳು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ೧.ಶೂದ್ರರಾದರೂ ರಾಮಕೃಷ್ಣಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು, ರಾಮಕೃಷ್ಣ, ಅರವಿಂದ ಮುಂತಾದವರ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಆಳವಾದ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನಿಟ್ಟು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಆ ಮತದ ಈ ಮತದ ಕೊಳೆ ಸಾಕಿನ್ನು ಬನ್ನಿ ಮನುಜ ಮತಕೆ ಎಂದು ಕೈಬೀಸಿ ಕರೆಯುವುದು. ೨. 'ಸರ್ವರಿಗೆ ಸಮಬಾಳು', 'ಸರ್ವರಿಗೆ ಸಮಪಾಲು'ಎಂದು ಸಮಾಜವಾದಿ ತತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಅದೇ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಸಮಾಜವಾದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವುದು. ೩. ಹಿಂದು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಶಾಹಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಶೂದ್ರರ ದಲಿತ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಮೌನವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು..... ದಲಿತರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಹೊರಗನ್ನು, ಬಹಿರ್ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅನುಮಾನವೂ ಇಲ್ಲ. ಬೇಲರ ಭೈರ ಕದ್ದು ಹೆಂಡ ಕಾಯಿಸುವುದು, ಕಿಲಿಸ್ತರ ಮಾರ್ಕನಿಗೆ ಮೂರು ನಾಮ ಹಾಕುವುದು, ಹೊಲಗೇರಿಯ ಕೊಳಕು, ಬಡಕಲು ನಾಯಿಗಳು, ಬೆಳಗಿನ ಬಿಸಿಲು ಕಾಯಿಸುತ್ತಾ ಹೇನು-ಕೊರೆ ಕುಕ್ಕುವ ಹೊಲೆಯರು, ಗುತ್ತಿ ತಿಮ್ಮಿಯನ್ನು ಹಾರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುವುದು, ಗುತ್ತಿ ಪೋಲೀಸರಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದು, ಗುತ್ತಿನಾಯಿ ಹುಲಿಯ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಕೊಚ್ಚಿ ಹೋಗುವುದು- ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟುವಂತೆ ಕುವೆಂಪು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರಾದರೂ ಅಂಥ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಪಾತ್ರಗಳ ಮಾನಸಿಕ ಒಳತೋಟಿ, ಘರ್ಷಣೆ, ಕಳವಳ, ವ್ಯಥೆ, ಮನಸ್ಸಿನ ಪದರಗಳು ಬಿಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಕೀರ್ಣ ಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ.... ಹುಲಿಯನ ಸಾವಿನಿಂದುಂಟಾಗಬಹುದಾದ ಗುತ್ತಿಯ ವ್ಯಥೆಯನ್ನು ಕಿಂಚಿತ್ತೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ.... ಕುವೆಂಪು 'ಒಡೇರ ದಿಣ್ಣೆ' ಮೇಲೆ ನಿಂತು ದಲಿತರ ಬದುಕನ್ನು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವೆ ಹೊರತು, ಹೊಲೆಯರ ಗುಡಿಸಲಿನಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ನೋಡಲಾರರು."[೨೪]

ಮೇಲಿನ ಇಬ್ಬರೂ ಕೂಡ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಮೇಲೆ ಗೌರವವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೇಲಿನ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳಾದರೂ ಅವುಗಳ ಆಸಕ್ತಿಯ ಮುಖ್ಯ ಕೇಂದ್ರ ಕಾಳಜಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕುರಿತ ತುಡಿತವೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಅಪ್ರಸ್ತುತ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

---

೨೪. ಶ್ರೀ ಕುವೆಂಪು ಕೃತಿಯ ಬಿ.ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ ಲೇಖನದ ಆಯ್ದ ಭಾಗಗಳು

ತೇಜಸ್ವಿಯವರ ಕಲಾಕೃತಿಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೂ ಮೇಲಿನ ಮಾದರಿಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಉದಾ: ಕರ್ವಾಲೊ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕರ್ವಾಲೋ ಮತ್ತು ಮಂದಣ್ಣ- ಈ ಪಾತ್ರ ಚಿತ್ರಣಗಳ ವಿವಿಧ ಪಾತಳಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಲೇಖಕರ ಒಲವು ಯಾವ ಕಡೆಗಿದೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಏಳುತ್ತದೆ. ಶೀರ್ಷಿಕೆ ಕೂಡ ಕರ್ವಾಲೊ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ಎನಿಸಿದರೂ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾಗಿ ಅವರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳೂ ಕೂಡ ಬೆರೆತಿದ್ದವು ಎಂಬಂತಹ ಚರ್ಚೆಗಳೂ ನಡೆದಿವೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಅಧ್ಯಯನವು ಆ ಸ್ವರೂಪದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಪೋಲಂಕಿ ರಾಮಮೂರ್ತಿ ಅವರು, ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಭಯ ಮತ್ತು ಹಿಂಸಾ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಇಂಡಿಯಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಭಾರತೀಯ ಇತಿಹಾಸವು ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸದೆ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ ಎಂಬುದು ಇವರ ವಾದ. "ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂರಕ್ಷಣೆಗೊಂಡಿದೆ. ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನೆಂದರೆ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಕಾರ್ಯವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ನಿರ್ವಹಿಸಿದವರು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರಲ್ಲದ ಅವರನ್ನು 'ಸೇವಿಸುವ' ಶೂದ್ರರು. ನೃತ್ಯ, ಸಂಗೀತ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಶಿಲ್ಪ ಈ ಎಲ್ಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಶೂದ್ರರಿಂದಲೇ ಬೆಳೆದು ಬೆಳಕಾಗಿವೆ."[೨೫]

ಹಿಂದೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಧರ್ಮವೆಂಬ ಮಂತ್ರವನ್ನು ತಳಹದಿ ಎಂದು ಪೋಲಂಕಿಯವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣಿಯನ್ನು ಬದಲಾಗದಂತೆ ಪೋಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಹಿಂದೂಗಳ ಜಾತಿ ಕಲ್ಪನೆ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾಗಿದ್ದು ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಮತ್ತು ಶೂದ್ರರು ತುತ್ತಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಭಾರತೀಯ ಜನತೆಯ ಪುನರುದ್ಧಾರವೆಂದರೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಿರ್ನಾಮವೇ ಎಂಬುದು ಇವರ ನಿಲುವು.

ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಹೇಳಿಯೂ ಕೂಡ ಪೋಲಂಕಿಯವರು ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಮ, ರಕ್ಷಣೆ ಇದೆ ಎಂದು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಧಾಟಿಯನ್ನೂ ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಿದೆ; ಆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ರಕ್ಷಣೆ ಇದೆ. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ರಕ್ಷಣೆ ಕ್ರಮಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಬಾಳುತ್ತದೆ;

೨೫. ಪೋಲಂಕಿ ರಾಮಮೂರ್ತಿ, ಸಂಕ್ರಮಣ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂ:೩, ಪುಟ-೧೦೫

ಶಾಶ್ವತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಜನರಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದಲೇ ಒಂದು ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಹುದ್ದೆಯಿದೆ. ಮಾನವಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಭೀಕರವಾದ 'ಕ್ಷೇಮ'ವಿದೆ. ಇಂಥ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಹುಚ್ಚನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹುಚ್ಚಿಗೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಕಾರಣಗಳಾದ ಅಭದ್ರತೆ, ಅನ್ಯತೆ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೊಲೆಯ ಊರ ಹೊರಗಿರಬಹುದು. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ಊರಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆತನಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಹುದ್ದೆಯಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅವನ ಹಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಿವೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವ ಸಂಬಂಧಗಳಿವೆ. ಈ ಕ್ಷೇಮ, ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಮಾನವ ಪಂಚಮನಾದರೂ ಸ್ತ್ರೀಯಾದರೂ ತನ್ನ ದಾಸ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಶೋಷಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧವಿಲ್ಲದೆ ಸಹಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಶೋಷಿತ ಜಾತಿಯಾಗಲಿ, ವರ್ಗವಾಗಲಿ ಎಂದೂ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಲಿಲ್ಲ. ಬಂಡಾಯ ಎದ್ದಿಲ್ಲ"[೨೬] ನೇರ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ ಬಹಳ ದೂರವಿರುವ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇಂಡಿಯಾದ ರಚನೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿ ಶಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲ.'ರಕ್ಷಣೆಯಿದೆ; ಪ್ರತಿಭಟನೆ-ಬಂಡಾಯಗಳೇ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಧೋರಣೆಯೇನೆಂದರೆ, ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿದ್ದೀರಿ, ಬಂಡಾಯವೇಳುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬಂತಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರತ್ವವನ್ನೂ, ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದ ಹಿತಕಾಯ್ದಿರುವ ಮುಖ್ಯಗುಣ ಈ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಅಂತೂ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ ಬರುವಂತಿದೆಯಷ್ಟೆ.

ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆಯವರ "ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ನಾಶವೂ ಪತ್ರಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ಮಾಣವೂ"ಎಂಬ ಲೇಖನವು 'ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ಹೊರಟಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ 'ಹೀನ' ಮತ್ತು 'ಶ್ರೇಷ್ಠ' ಎಂಬ ಎರಡು ವಿರುದ್ಧ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಲಾಗಿದೆ. ದುಡಿಯುವ ಜನರ ಲೋಕದಲ್ಲಿರುವ 'ಹೀನ'ನಂಬಿಕೆಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ, ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದೆ. ತನ್ನದನ್ನು ಪವಿತ್ರಎಂದು ಭಾವಿಸಿದೆ. ಹೀಗೆ ಪವಿತ್ರೀಕರಿಸಿರುವ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಅಪಮೌಲೀಕರಣಗೊಳಿಸಬೇಕು. ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಕೇಡು ಬಯಸುವ ಆಳುವವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ಅದರ ನಾಶ ಸಾಧಿಸಬೇಕು. ನಾಶ ಏಕೆಂದರೆ, ಅದು ಅವೈಚಾರಿಕವಾಗಿದೆ ಹಾಗೂ ಅಮಾನವೀಯವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ನಾಶದ ನಂತರ ಮತ್ತೆ ಕಟ್ಟುವ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬುದು ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರ ವಾದ.

೨೬.ಪೋಲಂಕಿ ರಾಮಮೂರ್ತಿ, ಸಂಕ್ರಮಣ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂ:೩, ಪುಟ-೧೨೧

ಮುಖ್ಯವಾಗಿ 'ಪವಿತ್ರ-ಅಪವಿತ್ರ' ಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ಇಲ್ಲಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ಮೂಲಧಾತುಗಳು. ಇದನ್ನು 'ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ, ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಅದರ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪಾತ್ರ ಖಚಿತವಾಗಬೇಕು. 'ಅವೈಚಾರಿಕ' ಹಾಗೂ 'ಅಮಾನವೀಯ' ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನಾಶಪಡಿಸಬೇಕು ಎಂಬಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ 'ಅವೈಚಾರಿಕ' ಮತ್ತು 'ಅಮಾನವೀಯ'ಪದಗಳ ಅರ್ಥಸ್ವರೂಪ ನಿರ್ಣಯವಾಗಬೇಕು. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ದುಡಿವ ಜನರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಅನಂತರ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಶೋಷಕ ವರ್ಗಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿವೆ. ಅಂದರೆ ಶೋಷಕ ಮತ್ತು ಶೋಷಿತರನ್ನು ಒಂದೇ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಸಮಾಜದ ಮೇಲ್ ರಚನೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಾಹೋಗುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಅಪವಾದಗಳೂ ಇರಬಹುದು. ಹಾಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಲಯದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕಸರತ್ತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬದುಕುವ ಮೂಲಭೂತ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳಾದ ಅನ್ನ, ನೀರಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಕೋಟ್ಯಾಂತರ ಜನರಿಗೆ 'ಪವಿತ್ರ-ಅಪವಿತ್ರ' ಕಲ್ಪನೆಗಳ ವಿಚಾರದಿಂದ ಆಗಬೇಕಾಗಿರುವ ಪ್ರಯೋಜವಾದರೂ ಏನು? ಅವರಿಗೆ ಇಂಥದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುವ ಮನೋಭಾವವಾದರೂ ಯಾವಾಗ ಬರುತ್ತದೆ? ಮುಂತಾದ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ.

ಇಲ್ಲಿ 'ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯು ಖಚಿತವಾದ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಅದು ವೈದಿಕ ಮನೋಧರ್ಮದ ಅರ್ಥಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ನೆಲೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ಇವರೇ ಕೊಡುವ ಜಾತ್ರೆ, ಆಚರಣೆ, ಮುಂತಾದ ಉದಾಹರಣೆಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಭೂಮಾಲೀಕರ ವರ್ಗದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿದೆ.

ಅಪಮೌಲೀಕರಣಗೊಂಡಿವೆ ಎಂಬುದರ ವಿವರ ಹೀಗಿದೆ. "ಜಾತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪ ೃಶ್ಯರು, ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮ, ದನದ ಮಾಂಸಾಹಾರ, ಕಪು ್ಪಬಣ್ಣ, ದೇಶೀ ಭಾಷೆಗಳು, ಕತ್ತೆ, ಹಂದಿ, ನಾಯಿಯಂಥ ಪ್ರಾಣಿಗಳು, ಮುತ್ತುಗ ಮೊದಲಾದ ಹೂಗಳು, ಈಚಲು, ಜಾಲಿ, ಬೂರುಗದಂಥ ಮರಗಳು, ಕಾಗೆ ಕೂಗೆಯಂಥ ಹಕ್ಕಿಗಳು, ಲೋಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಬ್ಬಿಣ, ಅಂಗಾಂಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲು, ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಎಡಭಾಗ,

ಲಿಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ- ಹೀಗೆ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಸಾವಿನ ತನಕ ಮಾಡೋ ಕೆಲಸಗಳಿಂದ ಉಣ್ಣೋ ಊಟದ ತನಕ ಮೇಲು-ಕೀಳೆಂಬುದು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡು ಮಿತ್ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿದೆ."[೨೭] ಪವಿತ್ರ ಅಪವಿತ್ರ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು, ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬಹುಸಂಕೀರ್ಣ ಬದುಕಿನ ಹಲವು ಪಾತಳಿಗಳನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳದೆ, ಸರಳೀಕರಿಸಿ ಪೂರ್ವನಿರ್ಧಾರಿತ ಚೌಕಟ್ಟೊಂದನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇಂಥಾ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯವೇ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ತಯಾರಿಸುವ ತೀರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗೋಮೂತ್ರವೂ ಸೇರಿರುತ್ತದೆ. ಹರಿಜನರ ಸಾವಿನ ತಿಥಿಯ ಹಾಡೊಂದರಲ್ಲಿ ಸತ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿ ಹುಳುವಿನ ಗುಂಡಿಯಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಾಗ, ಕರಿ ನಾಯೊಂದು ತನ್ನ ಬಾಲದಿಂದ ಎತ್ತುವ ವಿವರ ಬರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಕಡೆ ಗೋಮೂತ್ರ, ನಾಯಿ, ಕಪ್ಪು ಬಣ್ಣ, ಬಾಲ-ಮುಂತಾದವು ಪವಿತ್ರವೋ ಅಪವಿತ್ರವೋ? ಸುಲಭದಲ್ಲಿ ತೀರ್ಮಾನಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

"ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಹುಮುಖತೆಯನ್ನು ಯಾವುದೇ ಏಕೈಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರದು. ರಹಮತ್ ಅವರ ಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬುದು ನಾಡಿನ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಜನರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ನಿರ್ಮಿಸುವುದೆಂದರೇನು? ಅಥವಾ ಈಗ ಅಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿರುವ ಈ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರ ಬದುಕಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವುದು ಎಂದರೆ ಎದುರಿಸಬೇಕಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಇಂದು ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅಧೀನವೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿರುವಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎರಡೂ ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ, ಬಳಕೆದಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದಾಳಿ ಎದುರು ಸಮಾನವಾಗಿ ಜರ್ಜರಿತವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲವೇ?"[೨೮] ಮುಂತಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಸಹಜವಾಗಿ ಎದುರಾಗುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ 'ಪವಿತ್ರ' 'ಅಪವಿತ್ರ' ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಯಾರು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದರು? ಎಂಬುದು ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾದರೆ, ಹಾಗೆ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ ವರ್ಗದವರೇ ಇವತ್ತಿಗೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಅಸ್ತ್ರಗಳಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆಯೇ? ಎಂಬುದು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನಾ ವಿನ್ಯಾಸದ ಎಳೆಗಳು ಬದಲಾದಂತೆ, ಶ್ರೇಣೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಈ ಹಿಡಿತಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿರಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.ಹಾಗಾಗಿ ಅವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಿರುವವರ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ನಿಲುವು ತಳೆಯಬೇಕು? ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಲೇಖನವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ನಿರ್ಮಿಸಿದೆ ಎನ್ನಲಾದ ಭಾಷಿಕ ಆಕೃತಿಗಳ ವಿರೋಧದ ಶೂದ್ರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತಿದೆ.

---

೨೭. ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪುಟ-೨

೨೮. ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ, ಪುಸ್ತಕಮಾಹಿತಿ, ಮಾರ್ಚ್, ೧೯೯೪,ಪುಟ-೯

ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪನವರು ಗೃಹೀತ ನೆಲೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೆ ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ 'ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಯಾವುದೋ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜಾತಿ, ವರ್ಗ, ಧರ್ಮ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಉಳಿದ ವಲಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೀಡು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇರುತ್ತದೆಯೆಂಬ ವಿಚಾರವು ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗುತ್ತದೆ".[೨೯] ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸದಾ 'ಆಗುತ್ತಿರುವ' ಆಕೃತಿ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ಭೂತಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಾಪೇಕ್ಷಿತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಅಂತರಂಗ ಸಂಸ್ಕಾರವು' ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದೊಂದು ಸಾಪೇಕ್ಷ ನೆಲೆಯಾಗಿದ್ದು ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆ ಇಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಬರಗೂರರ ಆತಂಕ. ಮತ್ತು ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಯೊಳಗೇ ಇದು ಬರಬೇಕೆಂಬುದು ಇವರ ಪರ್ಯಾಯ ಅಪೇಕ್ಷೆ.

ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಉಳಿಯದೆ, ಹಿಂದಿನ ಜೀವನ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ ಮತ್ತೆ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಬಾರದು ಎಂಬುದು ಇವರ ನಿಲುವು.

ಭೌಗೋಳಿಕವಾಗಿ, ಊರಾಚೆಯ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿಯೂ, ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕಾಡಂಚಿನಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಪಾತ್ರಗಳು ಕಾಡಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು 'ಶಿಕ್ಷೆ'ಯ ಸಂಕೇತವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿರುವ ಬರಗೂರರು, ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಶ್ರಮಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷೆ ಈ ಮೂರನ್ನೂ ಒಂದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ 'ಶಿಕ್ಷೆ'ಯ ಸ್ವರೂಪ ಖಚಿತವಾಗಬೇಕು. 'ಶಿಕ್ಷೆ'ಯನ್ನು ಯಾವ ಯಾವ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬಹುದು ಎಂಬ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲವೆಂದಾದರೆ ಅದು ಸರಳೀಕೃತ ಸಮೀಕರಣವಾಗುತ್ತದೆ; ವಾಸ್ತವದಿಂದ ದೂರ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ.

ಇಂಡಿಯಾವು ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ, ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ದೇಶ ಎನ್ನುವ ಬರಗೂರರು ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಒಂದು ಒಕ್ಕೂಟವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದುವರಿದು ಇಂಡಿಯಾಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಕರ್ನಾಟಕವೇ

---

೨೯. ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ, ನಟುವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪುಟ-೨೮

ಒಂದು ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ; ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಇಂಡಿಯಾ ಒಂದು ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬ ನಿಲುವಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಸೂಚಿತ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಖಚಿತವಾಗದ ಹೊರತು, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಹೇಳಿಕೆಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲೇ ಉಳಿದುಬಿಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿರುತ್ತದೆ.

ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಮತ್ತು ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪನವರಿಗಿಂತ ಕಾಳಜಿ ಮತ್ತು ಮನೋಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯಿರುವ ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಿರುವ ರೀತಿ ಅನನ್ಯವಾದುದು. ಆದಿವಾಸಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಜೀವನ ವಿಧಾನ, ಬದುಕಿನ ಸ್ಥಿತಿ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಸ್ವತಃ ಕಂಡಿರುವ ಇವರ ಕಾಳಜಿ ಜನಪರ ಸಂವೇದನಾ ಶೀಲತೆಯುಳ್ಳದ್ದು.

"ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಬದುಕನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿದ ವೈದಿಕ ಧೋರಣೆಯ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಮತ್ತು ಪಂಡಿತರು ಗಿರಿಜನರ ಬದುಕಿಗಂತೂ ಕಣ್ಣು ತೆರೆಯಲೇ ಇಲ್ಲ. ಹೋಗಲಿ, ವೈದಿಕತನದಿಂದ ದೂರವಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ನಮ್ಮ ಹೊಸ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿ ವರ್ಗ ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಜನರನ್ನು ಕಾಣತೊಡಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲಕಾರಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಿ ಚಿಂತಕರನ್ನು ಮೂರು ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಶೂದ್ರ ವರ್ಗಗಳೆರಡೂ ಗಿರಿಜನರ ಬದುಕಿನೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿಯೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಇವರ ಖಚಿತ ನಿಲುವು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದ ಚಿಂತಕರಲ್ಲಿ ಗಿರಿಜನರು 'ಅನಾಗರಿಕರು' ಮತ್ತು 'ಮೌಢ್ಯ ತುಂಬಿದ ಪಾಪದವು' ಎಂಬ ಅಸಹನೆ ಇದ್ದರೆ ಶೂದ್ರ ವರ್ಗದ ದಲಿತೇತರರಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಅನುಕಂಪೆ ಇದೆ. ವಿದ್ಯಾವಂತರಾದ ಸಂಘಟಿತ ದಲಿತರು ಬೀದರ್ ನಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಗಿರಿಜನರು ಕೂಡ ತಮಗಿಂತ ಹೀನಾಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇವರಿಗೆ ಬಂದ ಹಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ತೆರೆದಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದ ವಿವಿಧ ಭಾಗಗಳ ಹಲವು ಆದಿವಾಸಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ಭೂಮಾಲೀಕರ ಮುಖಾಮುಖಿಯ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯಲ್ಲಿಯೂ, ಈಗ ಸರ್ಕಾರದ ಪ್ರಗತಿ ವಿರೋಧಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಯೋಜನೆ ಹಾಗೂ ಕಾಳಸಂತೆಕೋರರ ಬರ್ಬರತೆಯ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿರುವ ಇವರು ನೆಲಕಚ್ಚಿ ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ವಿಮೋಚನೆಗೆ ತಮ್ಮ ಆಶಯಗಳನ್ನೂ ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಇವರ ಕಲೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಂತರಿಕ ವಿಕಾಸವಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರು, ಇವರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣವಾಗಬೇಕು ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣವೆಂಬುದನ್ನು ಗೃಹೀತ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸದೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸ್ಪಷ್ಟ ನಿಲುವಿನೊಂದಿಗೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣವೆಂದರೆ ಆರ್.ಎಸ್.ಎಸ್. ಮಾದರಿಯ ಹೇರಿಕೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಕರಣವಲ್ಲ. ಅವಸಾನಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಅವರ ಕಲೆಗಳ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಆಗಬೇಕು. ಕಲೆ ಉಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಮೊದಲು ಅವರ ಅನ್ನದ ಪ್ರಶ್ನೆ ನೀಗಬೇಕು. ನಾಡಿನ ಜನಕ್ಕೆ ಕಾಡಿನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಹಂಬಲ, ಆಶಯ ಅವರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟುವಂತೆ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ತುಂಬುವ ಕೆಲಸವಾಗಬೇಕು"[೩೦] ಎಂದು ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ ಎಂಬುದನ್ನು ಮೇಲ್ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸದೆ ಮಾನವನ ಮೂಲಭೂತ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಾದ ಅನ್ನದ ಸಮಸ್ಯೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿರುವ ಬಗೆ ಈವರೆಗಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಗಳ ಆಯಾಮವನ್ನೇ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುವಂತಿದೆ.

ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪನವರು ಕಾಡಿನ ಜನರನ್ನು ನಾಡಿಗೆ ಕರೆತರಬೇಕೆಂಬ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದರೆ, ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರು "ಗಿರಿಜನರು ಬದುಕು ಮೊದಲಿನಂತೆ ಹಸನಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಇಡೀ ಕಾಡನ್ನು ಮತ್ತೆ ಅವರಿಗೇ ಒಪ್ಪಿಸಿ ಕೊಡುವ ಚಳುವಳಿಯೇ ನಡೆಯಬೇಕು. ಕಾಡಿಗೂ ನಾಡಿಗೂ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳಾಗಿರುವ ಕಾಡುಗಳ್ಳರನ್ನು ಹೊರಗೆ ಅಟ್ಟಬೇಕು. ಕಾಡಿನೊಳಗಿನ ಉತ್ಪನ್ನಗಳಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಆರ್ಥಿಕ ಸಬಲತೆ ಬರಬೇಕು"[೩೧] ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಗಿರಿಜನರ ಬದುಕನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ರಾಜಕೀಯ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಇವರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅದರ ಮೂಲ ರಚನೆಯಾದ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಿದ್ದಾರೆ.

ಆರ್ಯ-ದ್ರಾವಿಡ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಭೌಗೋಳಿಕವಾಗಿ ಇಂಡಿಯಾವನ್ನು ಉತ್ತರ-ದಕ್ಷಿಣ ಎಂದು ವಿಭಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಇದೊಂದು ಜನಾಂಗೀಯವಾದಿ ಚಿಂತನೆ. ಇಂಡಿಯಾದ ಉತ್ತರ ಭಾಗವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಆರ್ಯವಲಯವೆಂದೂ, ದಕ್ಷಿಣ ಭಾಗವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ದ್ರಾವಿಡ ವಲಯವೆಂದೂ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಕಡೆ ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ತುದಿಯಲ್ಲಿ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಎಸ್.ಎಸ್.ಹಿರೇಮಠ ಅವರು ಮತ್ತು

---

೩೦. ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಸಿರಿಗನ್ನಡ, ಪು-೭೩

೩೧. ಹಿ.ಚಿಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಸಿರಿಗನ್ನಡ, ಪು-೭೮

ಎಸ್.ಶಿವಾನಂದ ಅವರು ಈ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಚಿಂತನೆ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಿರೇಮಠ ಅವರು ತಮ್ಮ 'ಜಾತ್ರೆಗಳು ಭಾಗ-೨' ಎಂಬ ಕೃತಿಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಇದೇ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪುರಾವೆಯಾಗಿ ಹಬ್ಬ, ಜಾತ್ರೆ, ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಆಕರಗಳನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ತಮ್ಮ ವಾದದ ಮೂಲಕ ಆರ್ಯರಿಂದ ದ್ರಾವಿಡರನ್ನು ಮೊದಲು ಬೇರ್ಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಂತರ ದ್ರಾವಿಡ ವಲಯವನ್ನೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಿ, "ಹೊಲೆ ಮಾದಿಗರು ಈ ನೆಲದ ಮೂಲ ನಿವಾಸಿಗಳು" ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ.ಶಿವಾನಂದ ಅವರು ಇಂಥ ವಾದವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಮಂಡಿಸಿಲ್ಲವಾದರೂ ಅವರ ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳ ಮುಖ್ಯಕಾಳಜಿ ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿದೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಯ ಈವರೆಗಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಮೊದಲ ಹಂತದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಗಳು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮತ್ತು ಇಂಡಿಯಾದ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿಅದರ ಒಲವು ಸಹಜವಾಗಿ ಭಾರತೀಯತೆಯ ಕಡೆಗೆ ವಾಲಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸದ ನೆನಪು, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಂತರಿಕ ವ್ಯಾಪಾರ ಮುಖ್ಯ ಕಾಳಜಿಯಾಯಿತು. ಆದರೆ ಭಾರತದ ಒಳಗೇ ಇದ್ದ ಹಲವಾರು ಮುಖಾಮುಖೀ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷದ ಹಲವು ನೆಲೆಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಗೆ ಸಿಗದೇ ಹೋದವು. ಹಾಗಾಗಿ ಬಹುತೇಕ ಅದು ಪಾರ್ಶ್ವಿಕ ಇಲ್ಲವೆ ಒಮ್ಮುಖ ಚಿಂತನೆಯಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಎರಡನೇ ಹಂತದ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಆಡಳಿತ ರೂಢ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ನ ವಿರೋಧಿ ಬಣಗಳೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಹಲವಾರು ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾರಣಗಳು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿವೆ. ಇದರ ಒಲವು ಬಹುತೇಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿದ್ದು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ಶೂದ್ರ ಚಿಂತನೆಯ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯಾಗಿ ಮೈಯೊಡೆಯಿತು.

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಗತಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ, ಇಂದು ನಾವು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಯ ಮೂರನೇ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿಂದಿನ ವಾತಾವರಣಕ್ಕಿಂತ ತುಂಬಾ ಜಟಿಲವೂ, ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಾವಿದ್ದೇವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಯ ಎಳೆಗಳು ಯಾವೆಲ್ಲ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸ್ಪರ್ಶಿಸಿಕೊಂಡು ಜಾಗೃತವಾಗಬೇಕೆಂಬ ಗೊಂದಲದ ಸ್ಥಿತಿ ಎದುರಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಕಡೆ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗಳ ಶಾಸನಬದ್ಧವಾದ ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಲೂಟಿ, ಅದರ ತಾಳಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ

ಕುಣಿಯುವ ದಲ್ಲಾಳಿ ರಾಜಕಾರಣ, ಈ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಕೈಗೊಂಬೆಯಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಈ ವರ್ಗಶತ್ರುವೆ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಕೊಂಡಿರುವ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗ, ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳು ಮತ್ತು ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗ. ಇಂಥ ಸಂಕೀರ್ಣ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕುರಿತು, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತನೆ ನಡೆಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

೧.೫ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ

ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಮೊದಲು, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆ ಕುರಿತು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಈಗ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಮುಖ್ಯವಾದ ಎಂಟನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

೧. ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ
೨. ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ
೩. ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ
೪. ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿ

ಈ ನಾಲ್ಕು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿವೆ. ಇದರ ಸ್ವರೂಪ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

* ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆ
* ಜನಾಂಗಿಕ ಇಲ್ಲವೆ ವರ್ಣ ಸಂಬಂಧಿಯಾಗಿ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ
* ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಆಳುವ ವರ್ಗ
* ಜಾತಿ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ
* ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ
* ಲಿಂಗ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ
* ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶೋಷಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿ
* ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನಾವರಣಗೊಂಡಿರುವ ಲೋಕ
* ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿಯೂ ಇವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿವೆ

ಇನ್ನು ಉಳಿದ ನಾಲ್ಕು ಈ ಮುಂದಿನವು

೧. ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ
೨. ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ
೩. ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ
೪. ಕಿರು ಸಂಸ್ಕೃತಿ

ಈ ಮೇಲಿನ ನಾಲ್ಕು ಕೂಡ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿವೆ. ಇದರ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಈ ಮುಂದಿನಂತೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

* ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ದುರ್ಬಲತೆ
* ಜಾತಿ, ಜನಾಂಗ, ವರ್ಣಗಳಲ್ಲಿ ಕನಿಷ್ಠ ಸ್ಥಾನಮಾನ

* ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ
* ವರ್ಣದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಇಲ್ಲವೆ ಬಹುತೇಕ ಶೂದ್ರ
* ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವೈದಿಕ
* ಲಿಂಗ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ
* ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದೀಗ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಲೋಕ
* ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವ ಪಡೆಯದಿರುವುದು ಅಥವಾ ಉಪೇಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವುದು

ಇವಲ್ಲದೆ ಹಗಲು-ರಾತ್ರಿ, ಕಪ್ಪು-ಬಿಳಿ ಮುಂತಾದ ವಿರುದ್ಧ ಅಂಶಗಳೂ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಅವು ತಮ್ಮ ಅರ್ಥವಲಯವನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಮೇಲೆ ಗುರುತಿಸಿರುವ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಯಾವುದು ಪ್ರಧಾನ ವೈರುಧ್ಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಎರಡನೇ ವೈರುದ್ಯ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ತಳಬುಡವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಗೊಂದಲಗಳಿವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಆಯಾಯಾ ವಾದಗಳಲ್ಲೇ ಪ್ರಧಾನ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಕಾರಣ ದ್ವಂದ್ವಗಳೂ ಇವೆ.

ಇಂಡಿಯಾದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆ ಬಹು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು. ಆಧುನಿಕ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನದ ಬಹುಮುಖ ಆಯಾಮಗಳು ಇಲ್ಲಿಯ ಜಾತಿ ರಚನೆಯ ಲಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಸ್ವಭಾವಗಳಲ್ಲಿ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿವೆ. ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಕಲೆ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ ಒಂದೇ ಸಮನೆ ಆಕ್ರಮಣ ನಡೆಸಿವೆ. ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ತಮ್ಮ ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಜೀವನ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ಷಿಪ್ರಗತಿಯ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತಿವೆ. ಮೇಲು ವರ್ಗಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಜೀವನ ವಿಧಾನಗಳು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಮತ್ತು ದಲ್ಲಾಳಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೈಗೊಂಬೆಗಳಾಗಿವೆ. ದಲ್ಲಾಳಿ ಆಳುವ ವರ್ಗ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಸಂಬಂಧೀ ಉಪಭೋಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಎಲ್ಲರ ಮೇಲೂ ಬೀಸಲು ಬಗೆ ಬಗೆಯ ಹುನ್ನಾರ ನಡೆಸುತ್ತಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮೇಲು ವರ್ಗಗಳಂತೂ ಒಗ್ಗಿ ಹೋಗಿವೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ಸಮಯ ಕೆಳವರ್ಗ ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ವಿಕಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ಬಲವಾದ ತಕರಾರುಗಳು ಮಂಡಿತವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದ ನೆಲೆಯೊಂದನ್ನು ಆರೋಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದು 'ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ'ಎಂಬುದು. ಆದರೆ ಅದೇ ಸಮಯ ಉಪಭೋಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವಲಯವನ್ನು 'ಆಧುನೀಕರಣ'ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ' ಮತ್ತು 'ಆಧುನೀಕರಣ'ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜನವರ್ಗದ ಮೇಲೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಚಲನೆ ಮೇಲ್ಮುಖವಾಗಿದೆ.

'ಆಧುನೀಕರಣ'ಎಂಬುದು ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಇದು 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ', 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯ', 'ನಾಗರೀಕತೆ' ಮುಂತಾದ ಅಂಶಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗುತ್ತಿದೆ. 'ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ'ಎಂಬುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿಯ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿರುವ ಎರಡನೇ ಮಾದರಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಂದಿಗೆ ಇಡಿಯಾಗಿ ಸಹಮತವಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ ಬಿಡಿಯಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ. ಇದು ಆರ್ಥಿಕ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನ ವೈರುಧ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ ವಂಚಿತಗೊಂಡ ಜನಸಮುದಾಯಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾದವು. ಈ ವರ್ಗದಿಂದ ಬಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಇಲ್ಲಿಯ ಆಕರ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಹಿಂದಿನ ಒತ್ತಡಗಳು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಧೋರಣೆಗಳು ಇಲ್ಲಿಯ ಮುಖ್ಯ ಕಾಳಜಿ. ಈ ಧೋರಣೆಗಳು ಸ್ಥಾಪಿತ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ಒಡೆಯುವ ಬಗೆ ಮತ್ತು ಕಾರಣ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಇದರೊಂದಿಗೆ ನಿರೂಪಿತವಾಗುವ ದುಡಿವ ವರ್ಗದ ವಿಮೋಚನಾ ಮಾದರಿಯ ಆಶಯಗಳು ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಇದು ಸ್ಥೂಲವಾದ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚೌಕಟ್ಟು.

ಅಧ್ಯಾಯ ೨

ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ: ಪಾರಂಪರಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು

ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳು, ಜೈನ ಚಿಂತನೆಗಳು, ಬೌದ್ಧ ಚಿಂತನೆಗಳು, ವಚನ ಚಿಂತನೆಗಳು ಇವುಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಸಲಾಗುವುದು. ಇವನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ, ಇಂದು ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಪಾರಂಪರಿಕ ನೆಲೆಯ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಾಗಿದೆ.

೨.೧. ಭೌತಿಕವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳು

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಭೌತಿಕವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳಿವೆ. ಇದು ಎಂದಿಗೂ ಕೂಡ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದದೊಂದಿಗೆ ರಾಜಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಮೂರು ಪರ್ಯಾಯ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಚಾರ್ವಾಕ, ಲೋಕಾಯತ ಹಾಗೂ ಬಾರ್ಹಸ್ಪತ್ಯ. ಈ ಮೂರು ಪದಗಳು ಕೂಡಾ (ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ) ವಿಶೇಷ ನಾಮಪದಗಳಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿವೆ. ಆದರೆಈ ಪದಗಳಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಲಾಗಿರುವ ಅರ್ಥಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಅವಹೇಳನದ ಅಥವಾ ತಿರಸ್ಕಾರದ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಜೊತೆಗೆ ಈ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾವು ದೂರ ಉಳಿಯುವಂತೆ ಸೂಚಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವಂತಿವೆ.

ಚಾರ್ವಕ ಪದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು, "ಈ ಪದವು ಚಾರು+ವಾಕ್ ಎಂಬ ಮೂಲದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೆಂಬ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅರ್ಥ. "ಚಾರು" ಎಂದರೆ 'ಆಕರ್ಷಕವಾದದ್ದು' ಅಥವಾ 'ಅಂದವಾದದ್ದು'; 'ವಾಕ್ 'ಎಂದರೆ 'ಮಾತು' ಅಥವಾ 'ಶಬ್ಧಗಳು' ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ."[೧] ಇದರ ಪ್ರಕಾರ 'ಚಾರ್ವಾಕ'ಎಂಬ ಹೆಸರನಿಂದ ಸಿಹಿಯಾದ ಮಾತುಗಳನ್ನು

---

೧. ದೇವಿ ಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ, ೧೯೮೯-೩೭

ಆಡುವಾತ ಅಥವಾ ಆಕರ್ಷಕವಾದ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಕೆ ಮಾಡುವಾತ ಎಂದು ಸೂಚಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪದಕ್ಕೆ ಕೊಡಲಾಗಿರುವ ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಥ 'ಚರ್ವ್ ಎಂಬ ಮೂಲದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವಂತಹದಾಗಿದೆ. 'ಚರ್ವ್' ಎಂದರೆ 'ಅಗಿಯುವುದು' ಅಥವಾ 'ತಿನ್ನುವುದು' ಎಂದು ಅರ್ಥ'.[೨] ಈ ಅರ್ಥದ ಪ್ರಕಾರ ಚಾರ್ವಾಕ ಎಂದರೆ ತಿನ್ನುವುದು ಮತ್ತು ಕುಡಿಯುವುದು ಜೀವನದ ಸರ್ವ ಪ್ರೇರಣೆ ಮತ್ತು ಆಸಕ್ತಿಯಾಗಿ ಇರುವಂತವನು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಚಾರ್ವಾಕರಿಗೆ ಜೀವನದ ಉನ್ನತ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಗೊಡವೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಧ್ವನಿ ಇದರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದೆ.

"ಶುದ್ಧ ವ್ಯಾಕರಣದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ, 'ಚಾರ್ವಕ'ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿರುವ ಎರಡು ವಿವರಣೆಗಳು ಸರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ಚಾರು+ವಾಕ್ ' ಎಂಬುದರಿಂದ 'ಚಾರುವಾಕ್ ' ಅಥವಾ ಒಂದು ವೇಳೆ 'ಚಾರ್ವಾಕ್ 'ಎಂಬ ಪದ ಹುಟ್ಟಬಹುದು ವಿನಾ 'ಚಾರ್ವಾಕ' ಎಂಬ ಅಕಾರಾಂತ ಪದ ಹುಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ದಾರ್ಶನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ 'ಚಾರ್ವಾಕ'ಎಂಬ ಅಕಾರಾಂತ ಪದವೇ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಕರಣದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ "ಚರ್ವ್'ಎಂಬ ಮೂಲದಿಂದ ಹ್ರಸ್ವ 'ಚ'ಮತ್ತು ಹ್ರಸ್ವ 'ವಾ'ಎಂಬ ದೀರ್ಘಾಕ್ಷರಗಳಿಂದ 'ಚಾರ್ವಾಕ'ಎಂಬ ಪದ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಚಾರ್ವಾಕ ಎಂಬ ದೀರ್ಘಾಕ್ಷರಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಪದವೇ ನಮಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ."[೩]

ಲೋಕಾಯತದ ಬಗ್ಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದಾರ್ಶನಿಕರ ಮತ್ತು ಅವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿ, ದೇವೀಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ ಅವರು ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅಸಹನೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹುಡಕಲು ಹರಿಯಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ."ಮಾಧವ, ಲೋಕಾಯತ ಎಂದರೆ ಚಾರ್ವಾಕವೇ ಆಗಿತ್ತೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಅವನು ಅಪಹಾಸ್ಯ ಮಾಡಲು ಮರೆತಿಲ್ಲ. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ(ಲೋಕ) ನಡುವೆ ಹಬ್ಬಿದ್ದುದರಿಂದ (ಆಯತ) ಲೋಕಾಯತ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬಂತೆಂದೂ, ವಿಚಾರವಂತರಲ್ಲದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಸಮೂಹದಿಂದ ಭೌತಿಕ ಪ್ರಪಂಚದ ಮತ್ತು ಅದರೊಳಗಿನ ಐಹಿಕ ಸುಖ ಭೋಗಗಳಬಗೆಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ತಳೆಯುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದುದೇನನ್ನು ನಾವುನಿರೀಕ್ಷಿಸುವಂತಿಲ್ಲವೆಂದು ಮಾಧವಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ"[೪] ಎಂದು ಹೇಳಿ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ

೨. ದೇವಿಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ,೧೯೮೯-೩೬

೩. ದೇವಿಪ್ರಸಾದ್ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ, ೧೯೮೯-೩೬

೪. ದೇವೀಪ್ರಸಾದ್ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ,೧೯೮೯-೫೨

ಅವರು "ಲೋಕಾಯತ ಎಂದರೆ ಜನರ ತತ್ವಜ್ಞಾನ"[೫] ಎಂಬುದಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ ಅವರು, ಪ್ರಾಚೀನ ದಾರ್ಶನಿಕರಿಗೆ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಯಾಕೆ ಅಸಹನೆ ಇತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಪ್ರಾಚೀನ ದಾರ್ಶನಿಕರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಅವರಿಗೆ ಕೆಳಮಟ್ಟದ ಜನಸಮೂಹದ ಬಗ್ಗೆ ಬಹಳಷ್ಟು ತಾತ್ಸಾರವಿತ್ತು. ಹಾಗೂ ಆ ಸಾಧಾರಣ ಜನರು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ರೀತಿಯ ಬಗೆಗೆ, ಅವರ ಮೂಲಭೂತ ಜಾಗತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಬಗೆಗೆ ತುಚ್ಛೀಕಾರವಿತ್ತು. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ದಾರ್ಶನಿಕರು "ಲೋಕಾಯತ"ಎಂಬುದನ್ನು ಎರಡು ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಉದ್ದೇಶ ಇದನ್ನು ಅವಹೇಳನ ಮಾಡುವುದೇ ಆಗಿತ್ತು."[೬]

ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯ ಭೌತಿಕವಾದಕ್ಕೆ ಚಾರ್ವಾಕ ಹಾಗೂ ಲೋಕಾಯತ ಎಂಬ ಎರಡು ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲದೆ ಮೂರನೆಯದಾದ "ಬಾರ್ಹಸ್ಪತ್ಯ" ಎಂಬ ಹೆಸರು ಕೂಡಾ ಇದೆ. "ಬಾರ್ಹಸ್ಪತ್ಯ ಎಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕವಾಗಿ 'ಬೃಹಸ್ಪತಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ'. ಅಥವಾ ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಬೃಹಸ್ಪತಿಯು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ."[೭] ಇದೂ ಕೂಡ ಹೇಗೆ ನಿಂದನೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ ಅವರು ಪುರಾಣದ ವಿವರಣೆಯ ಮೂಲಕ ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

"ಪುರಾಣದ ಕಥೆಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದಾನೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ರಾಕ್ಷಸ(ಅಸುರು)ರಿಗೂ ಭಯಂಕಾರವಾದ ಯುದ್ಧ ನಡೆದಿತ್ತು. ರಾಕ್ಷಸರು ಹೆಚ್ಚು ಬಲಶಾಲಿಗಳಾಗಿ ತೋರಿದರು. ದೇವತೆಗಳ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅವರು ಚಿಂತಾಜನಕಗೊಳಿಸಿದರು. ಇದನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ದೇವತೆಗಳ ಗುರುವಾದ ಬೃಹಸ್ಪತಿಯು ಒಂದು ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯ ಉಪಾಯವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದ. ಅವನು ವೇಷ ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡು ರಾಕ್ಷಸರ ಬಳಿಗೆ ಹೋದ. ಅವರಿಗೆಭೌತಿಕವಾದಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದ. ಮೂರ್ಖರಾದ ರಾಕ್ಷಸರು ಆ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಆ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ನಿಜವಾಗಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ತುಚ್ಛವಾಗಿದ್ದು, ರಾಕ್ಷಸರನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಅಧಃಪತನಗೊಳಿಸಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ, ಅವರನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಸೋಸಲಿಸುವುದಕ್ಕೆ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶ ದೊರೆಯಿತು."[೮] ಇದುವರೆಗೆ, ಭೌತಿಕವಾದವನ್ನು ಅವಹೇಳನ ಮಾಡಲೆಂದೇ ಆ ಮೂರು ನಾಮವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಬಳಸಲಾಯಿತೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

---

೫. ದೇವಿಪ್ರಸಾದ್ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ, ೧೯೮೯-೫೨

೬. ದೇವೀಪ್ರಸಾದ್ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ, ೧೯೮೯-೫೩

೭. ದೇವೀಪ್ರಸಾದ್ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ,೧೯೮೯-೫೪)

೮. ದೇವೀಪ್ರಸಾದ್ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ, ೧೯೮೯-೫೫

ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಹೆಸರು ಮಾಡಿರುವ ಎಂ.ಹಿರಿಯಣ್ಣ ಅವರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಭೌತವಾದಕ್ಕೆ ಚಾರ್ವಾಕದರ್ಶನ, ಲೋಕಾಯತ ದರ್ಶನ ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳಿವೆ ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.ಅವರು ಭೌತಿಕವಾದದ ಸ್ವರೂಪ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿರುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಬಹುದು. "ಜಗತ್ತಿಗಾಗಲಿ, ಅದರಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಯಾವುದೇ ಘಟನೆಗಾಗಲಿ ಆಕಸ್ಮಿಕವಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಏನೂ ಕಾರಣ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅದರ ದೃಷ್ಟಿ."[೯] ಮೂಲಭೂತವಾದ ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು, ಮುಂದೆ ಇವರು ಕೆಲವು ವಿವರಣೆ ಮತ್ತು ಉದಾಹರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

"ಪ್ರಮಾಣ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೊಂದೇ ಸಾಧನ ಎಂಬುದು ಅದರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಅನುಮಾನವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಉಳಿದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ"[೧೦] 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಸಪ್ರಮಾಣ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನ ಎಂದೇನೋ ಅವರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಚಾರ್ವಾಕರು ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕ್ರಮವಿದೆ ಅಥವಾವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವ ಹಿರಿಯಣ್ಣ ಅವರು ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ದೇಹಗಳ ಸಂಬಂಧದ ಬಗ್ಗೆ ಭೌತಿಕವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹಿಂದೂ ಚಿಂತನೆಯುಪಂಚಭೂತಗಳನ್ನು-ಪೃಥ್ವೀ, ಆಪ್, ತೇಜಸ್ಸು, ವಾಯು, ಆಕಾಶ ಎಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ನಾಲ್ಕು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆ. ಕೊನೆಯದು ಅನುಮಾನದ ಫಲ. ಚಾರ್ವಾಕರು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸಾಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪುವುದರಿಂದ ಕೊನೆಯದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರಿಂದ ಆತ್ಮವು ಸದಾ ಉಳಿಯುವ ಒಂದು ವಸ್ತು ಎಂಬುದನ್ನೂ ಅವರು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ದೇಹವು ಚತುರ್ಭೂತಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಶ್ಲೇಷಣ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ದೇಹದೊಡನೆಯೇ ಇರುವುದರಿಂದ, ದೇಹದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅದನ್ನು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದುದರಿಂದ, ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ದೇಹವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ."[೧೧])

ದೇಹ ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಈ ದರ್ಶನದ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವನ್ನು ಎಂ.ಹಿರಿಯಣ್ಣ ಅವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. "ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ದೇಹದ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಲಕ್ಷಣವಾದರೆ ದೇಹವು ಇರುವವರೆಗೂ ಅದು ಇರಬೇಕು. ಆದರೆ ಮೂರ್ಛೆಯಲ್ಲೋ, ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲೋ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಲ್ಲದೆ

---

೯. ಎಂ.ಹಿರಿಯಣ್ಣ, ೧೯೭೩-೨೦೦

೧೦. ಎಂ.ಹಿರಿಯಣ್ಣ-೧೯೭೩-೨೦೨

೧೧. ಎಂ.ಹಿರಿಯಣ್ಣ,೧೯೭೩-೨೦೪)

ದೇಹವು ಇರುವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಿಜವಾಗಿ ದೇಹದ ಒಂದು ಗುಣವೇ ಆಗಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಒಬ್ಬನ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುವ ಅದನ್ನು ಇತರರೂ ಅರಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲೇಬೇಕು. ನಮ್ಮ ದೇಹದ ರೂಪ, ಬಣ್ಣ ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿದೆ. ಇತರರಿಗೂ ತಿಳಿದಿದೆ. ಆದರೆ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳು, ಭಾವನೆಗಳು, ಕನಸುಗಳು ಹಾಗೂ ನೆನೆಪುಗಳು ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸಂಗತಿಗಳೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಇತರರ ಅರಿವಿಗೆ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವಂತಹವಲ್ಲ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಭೌತಿಕ ದೇಹದ ಗುಣವಲ್ಲ; ಅದು ಬೇರೆ ಯಾವುದರದೋ ಗುಣ, ಅಥವಾ ದೇಹದ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡೆಯುವ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ತತ್ವ."[೧೨] ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ ಅವರಿಗೆ ಖಚಿತತೆ ಇದ್ದಂತಿಲ್ಲ. 'ಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯನ್ನು ಅವರು ಮೂರ್ತ, ಅಮೂರ್ತ ಈ ಎರಡೂ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಹೋಗಿ ದ್ವಂದ್ವದಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿರುವಂತಿದೆ. ಅಂತೂ ಲಾಗಾಯ್ತಿನಿಂದಲೂ ಬಂದಿರುವ ಭೌತಿಕವಾದದ ಟೀಕೆಗೆ ಇವರೂ ತಮ್ಮ ಪಾಲನ್ನು ಸೇರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಭೌತಿಕವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳ ನಿಂದನೆಯ ಮತ್ತು ಟೀಕೆಯ ನೆಲೆಗಳಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲಿ ಅದರ ಪ್ರವೇಶವಾಯಿತು. ಇದು ಯಾಕೆಂದರೆ, "ಭೌತಿಕವಾದದ ವಿರೋಧಿಗಳು ಭೌತವಾದಿ ದಾರ್ಶನಿಕರನ್ನು ದೇಹ ದಂಡನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಅವರ ಕೃತಿಗಳನ್ನೂ ಸುಟ್ಟು ಹಾಕಿದರು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಭೌತವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ(ಅಂದರೆ ಚಾರ್ವಾಕ-ಲೋಕಾಯತಿಕರ ಸಾಹಿತ್ಯ) ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿರ್ನಾಮವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿತು. ನೆಹರೂ ಅವರು ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿದ್ದಾರೆ. "ನಷ್ಟವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿರುವ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಅವಧಿಯ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬಂದಿದ್ದ ಇಡೀ ಭೌತವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೇರಿದೆ. ಅದರ ಬಗೆಗಿನ ಟೀಕೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಭೌತವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗೆಳೆಯುವ ವ್ಯಾಪಕ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಇಂದು ಅದರ ಬಗೆಗಿನ ಕೆಲವು ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ". "ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿನ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಕಾಣ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮುಖ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ದೇವಿಪ್ರಸಾದ್ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ ಅವರು ಹೀಗೆಂದಿದ್ದಾರೆ: "ನಷ್ಟವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿರುವ ಇಂಥ ಗ್ರಂಥಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ನಮಗೆ ಇಂದು ಮೂರ್ತರೂಪದಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಾಗಿರುವುದೆಂದರೆ ಲೋಕಾಯತ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅವಹೇಳನ ಮಾಡಬಯಸಿದ ಹಾಗೂ ಖಂಡಿಸಬಯಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಬರೆಹಗಳಲ್ಲಿ ಉಳಿದು ಬಂದಿರುವ ಲೋಕಾಯತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಬಗೆಗಿನ ಅಥವಾ ಲೋಕಾಯತರೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿರುವ ಆ

---

೧೨. ಎಂ.ಹಿರಿಯಣ್ಣ, ೧೯೭೩-೨೦೭

ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಕೆಲವೊಂದು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು. ತನ್ನ ವಿರೋಧಿಗಳ ಬರೆಹಗಳಿಂದಲೇ ತಿಳಿದುಬರುವಂತಹ ದೌರ್ಭಾಗ್ಯ ಈ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ್ದಾಗಿತ್ತು.”[೧೩]

“ಭೌತವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕುರಿತ ನಿರೂಪಣೆ ನಮಗೆ ದೊರಕುವುದು ಇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ. ಅಲ್ಲೂ ಅದರ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವುದು ಖಂಡನೆಯ ಸಲುವಾಗಿಯೇ. ಅದರ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅದರ ಅನೇಕವಿರೋಧಿಗಳ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಿರುವುದು ದುರ್ದೈವ.”[೧೪] ಹೀಗೆ “ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ವಿರೋಧವಾಗಿ ಮಂಡಿಸಿದ್ದ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಿದ್ದವು. ಒಂದನೆಯ ಭಾಗ, ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳು ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾಗಿತ್ತು. ಎರಡನೆಯದು, ಆ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನೇ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾಗಿತ್ತು”[೧೫]

ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ, ಭೌತಿಕವಾದದ ಯಾವ ಅಂಶವನ್ನು ಬಲವಾಗಿ, ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಖಂಡಿಸಲಾಗಿದೆಯೋ, ಅಲ್ಲಿಯೇ ಭೌತಿಕವಾದದ ತಿರುಳಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಂತವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದು.

೧. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು
೨. ‘ದೇಹಾತ್ಮವಾದ’ಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು
೩. ವಸ್ತು, ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು

ಮನು, ತನ್ನ ಗ್ರಂಥಗದಲ್ಲಿ ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದು ವಿಭಿನ್ನ ನರಕಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವುಗಳ ಪೈಕಿ ಅತ್ಯಂತ ಭಯಾನಕವಾದ ನರಕ ಮಹಾನರಕ ಎಂಬುದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ತರದ ಘೋರ ಶಿಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿಸಿ ಪಾಪಿಗೆ ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆಯಂತೆ! “ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ.೯ನೇ ಶತಮಾನದವನೆನ್ನಬಹುದಾದ ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರನೆಂಬ ದಾರ್ಶನಿಕನೊಬ್ಬ,ಚಾರ್ವಾಕ ಭೌತಿಕವಾದಿಯು ಈ ಮಹಾನರಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರನಾಗುತ್ತಾನೆಂದೂ, ಜೀವಿಸಿರುವಾಗಲೇ ಆ ಘೋರ ನರಕದ ಎಲ್ಲ ಸಂಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಅವನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಭೌತಿಕವಾದೀ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿ ಅನುಸರಿಸುವವನು ಜೀವಿಸಿರುವುದಕ್ಕೆ ಮಹಾನರಕದ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಯಾವ ಜಾಗವೂ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಕಾರಣವನ್ನವನು ನೀಡುತ್ತಾನೆ.”[೧೬] ವಾಚಸ್ಪತಿ ಮಿಶ್ರನ ಹಾಗೆಯೇ

---

೧೩. ವಿ.ಬ್ರೊದೋವ್, ೧೯೬೦-೧೦೭
೧೪. ಎಂ.ಹಿರಿಯಣ್ಣ, ೧೯೭೩-೨೦೫
೧೫. ದೇವೀಪ್ರಸಾದ್ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ,೧೯೮೯-೧೦೨
೧೬. ದೇವೀಪ್ರಸಾದ್ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ,೧೯೮೯-೭೬

"ಮಾಧವಾಚಾರ್ಯರು ಕೂಡ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವಕ್ಕೆ ಪ್ರಥಮ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ಮನ್ನಣೆ ನೀಡುವ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳು ಅನುಮಾನವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ."[೧೭] ಹರಿಭದ್ರ, ಮಣಿಭದ್ರ ಹಾಗೂ ಗುಣರತ್ನರೆಂಬ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಕೂಡ ಇದೇ ರೀತಿಯ ವಾದ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆಂದು ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ ಅವರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಮೇಲಿನದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ, ಭೌತಿಕವಾದದ ಸಾರವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು. ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವವು ಸರಿಯಾದ ಅರಿಯುವಿಕೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮೂಲಭೂತ, ಹಾಗೂ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ಆಧಾರವಾಗಿದೆ. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರದಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸುವ ಅನುಭವದ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಭೌತಿಕವಾದ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಭೌತಿಕವಾದವು ಅನುಮಾನದ ಅರ್ಹತೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿಷೇಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ದಾರ್ಶನಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಸ್ಥಗಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕವಾದಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಸಮೀಪಿಸುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನೇ ಕಳೆದುಕೊಂಡಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಭೌತಿಕವಾದವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವದ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ದೇವರು ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲ. ಇಹಲೋಕದ ಬಂಧನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲ. ಪುಣ್ಯ ಮತ್ತು ಪಾಪಗಳು ಇಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ಫಲಗಳೆಂಬುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಿಜವಾಗಿ ಇರುವುದು ಈ ಪ್ರಪಂಚವೊಂದೇ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ನಿಲುಕುತ್ತದೆ.

ದೇಹ ಮತ್ತು ಆತ್ಮ ಒಂದೇ ಎಂದು ಭೌತಿಕವಾದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ 'ದೇಹಾತ್ಮವಾದ' ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ದೇಹಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಆತ್ಮ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಇದರ ನಿಲುವು. ಇದರಿಂದ ಪರಲೋಕ ಸ್ವರ್ಗ ಮತ್ತು ನರಕ ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇಹದಿಂದ ಪರಕ್ಕೆ ವರ್ಗಾವಣೆ ಹೊಂದುವ ಆತ್ಮವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದ ಮೇಲೆ ಪರಲೋಕದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಏಳುವುದಿಲ್ಲ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಆತ್ಮ ಅಭಿನ್ನ. ಜೀವ, ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಸ್ಮರಣೆ ಇದರ ಗುಣಗಳು.ಇವು ದೇಹ ಇರುವವರೆಗೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ದೇಹ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಇವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

---

೧೭. ದೇವೀಪ್ರಸಾದ್ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ,೧೯೮೯-೭೭

ಭೌತವಸ್ತುವು ಪ್ರಜ್ಞೆಯುಳ್ಳ ದೇಹವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ, ಎಂಬ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ವಿಚಾರದ ವಿರುದ್ಧ ಬಲವಾದ ವಾಗ್ವಾದ ಹೂಡಿದವನು ಗುಣರತ್ನ. ಈತ ಈ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಅಮೂರ್ತ ಮತ್ತು ಅತೀತ ಶಕ್ತಿ ಇದ್ದೇ ಇದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳು, "ಪ್ರಕೃತಿಯ ನಿಯಮಗಳ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ನಾಲ್ಕು ರೂಪಗಳ ಭೌತವಸ್ತುವು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಮಿಶ್ರಣವಾಗಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿದಾಗ ಮನುಷ್ಯ ಶರೀರ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ."[೧೮] ಎಂದು ವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಾಲ್ಕು ರೂಪಗಳಲ್ಲಿರುವ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುವೇ ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಮೂಲ. ಇವುಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ಪರಿವರ್ತನೆಯಿಂದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಉಗಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿ, ಪ್ರಕೃತಿನಿಯಮ ಎಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ 'ಸ್ವಭಾವ'ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ವಿರುದ್ಧ ವಾದ ಹೂಡಿದವನು ಮಾಧವಾಚಾರ್ಯ. ಈತನು "ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳು ಅದೃಷ್ಟವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ, ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಅನಂತಾನಂತ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳೆಲ್ಲ ಕೇವಲ ಆಕಸ್ಮಿಕವೆಂದು ಒಪ್ಪಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ"[೧೯] ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ಉತ್ತರ ಸರಳ ಮತ್ತು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗೆ ಭೌತವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಭಾವವೇ ಕಾರಣ. ಬೆಂಕಿಯ ಬಿಸಿ, ನೀರಿನ ತಂಪು, ಗಾಳಿಯ ಸ್ಪರ್ಶಕ್ಕೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸ್ವಭಾವವೇ ಕಾರಣ. ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬೇಕೆಂದರೆ, ವಸ್ತುಗಳು ತಾವಾಗಿ (ಅಂದರೆ ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ಆಂತರಿಕ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ) ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುವುದಕ್ಕೆ ಸ್ವಭಾವ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕೂಡ ಸ್ವಭಾವದ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆ ಯಿಂದಾಗಿಯೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಭೌತಿಕವಾದವು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗೆ ನಿಸರ್ಗಾತೀತ ಶಕ್ತಿಯೊಂದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿತು. ಶೋಷಣೆಯ ಸಮಾಜದ ರಾಜಕೀಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಮುಖ್ಯ ತಳಹದಿಯಾಗಿದ್ದ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದೃಷ್ಟ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿತು.

ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದವರೆಗಿನ ಭಾರತೀಯ ಭೌತಿಕವಾದವನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ವಿ.ಬ್ರೊದೋವ್ ಅವರು, ಪ್ರಾಚೀನ ಭೌತಿಕವಾದದ ಆರು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.[೨೦]

---

೧೮. ದೇವೀಪ್ರಸಾದ್ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ, ೧೯೮೯-೧೪೪
೧೯. ದೇವೀಪ್ರಸಾದ್ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ, ೧೯೮೯-೧೩೭
೨೦. ವಿ.ಬ್ರೊದೋವ್, ೧೯೯೦-೧೦೨

೧. ಪ್ರಪಂಚವು ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆ. ಮಾನವನು ಅದರ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಇದು ಕಲ್ಪನೆಯ ಶಿಶುವಲ್ಲ.

೨. ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಪಂಚ, ನಿಯಮ-ನಿಯಂತ್ರಿತವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ತೋರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಭೌತಿಕ ಕಾರ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ಈ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚನೆ, ಪ್ರಾರ್ಥನೆ, ಮಂತ್ರ-ತಂತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಬದಲಾಯಿಸಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

೩. ಯಾವುದೇ ಅಲೌಕಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಇವುಗಳಿಂದ ಜಗತ್ತು ವಿಕಾಸವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

೪. ಬಾಹ್ಯ ಜಗತ್ತಿನ ವಸ್ತು ಅಥವಾ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಮಾನವನ ಪರಿಭಾವನೆಯೇ(ಐಂದ್ರಿಯ ಅನುಭವಗಳೇ)ಜ್ಞಾನದ ಏಕೈಕ ಆಕರ.

೫. ಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದು ಗುಹ್ಯ, ನಿಗೂಢ ಅಥವಾ ರಹಸ್ಯವಾಗಿರುವಂತಹುದು ಅಲ್ಲ.

೬. ಮಾನವನ ಬಾಳಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಿಂದ ಅವನ ಬಾಳಿನ ಮತ್ತು ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಸ್ವಭಾವ-ಸ್ವರೂಪಗಳು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ದೈವದಿಂದ ಅಲ್ಲ.

ಇವುಗಳನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಲು, ಇವರು ಆರು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.[೨೦]

೧. ನಾಲ್ಕು ಭೌತಿಕ ಅಂಶಗಳು ಅಂದರೆ, ಅಗ್ನಿ, ಭೂಮಿ, ಜಲ ಮತ್ತು ವಾಯು- ಇವು ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಆಧಾರಪ್ರಾಯವಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

೨. ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವುದು 'ಈ ಲೋಕ' ಮಾತ್ರ. 'ಪರ'ಎಂಬುದಾಗಲಿ, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾವಿನ ಅನಂತರದ ಬಾಳುವೆ ಎಂಬುದಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ.

೩. ಅಲೌಕಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳಾವುವೂ ಇಲ್ಲ. ದೇವರು ಎಂಬುದು ಬಡವರನ್ನು ಮರಳುಮಾಡಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಕಲ್ಪನೆಯ ಸೃಷ್ಟಿ.

೪. ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡುವುದು ಭೌತದ್ರವ್ಯವೇ ಹೊರತು, ಭೌತದ್ರವ್ಯದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿರುವ ಆತ್ಮವಲ್ಲ.

೫. ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತವೂ(ಒಳಿತು ಮತ್ತು ಕೆಡಕುಗಳ ಫಲಾಫಲಗಳನ್ನು ಜೀವರು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆಂಬ ವಿಚಾರ) ಧರ್ಮದ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಕಲ್ಪನೆ, ಭಾವನಾವಾದಿಗಳೂ ಇದನ್ನೇ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು.

೬. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಅರಿವಿಗೆ ಏಕೈಕ ಆಕರವಾಗಿರುವುದೆಂದರೆ 'ಐಂದ್ರಿಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ' ಅಥವಾ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಸಂವೇದನೆ.

---

೨೦. ವಿ.ಬ್ರೊದೋವ್, ೧೯೯೦-೧೦೬

ಈ ಭೌತಿಕವಾದದ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ, ಈ ಮೊದಲು ಗುರುತಿಸಿದ ವಸ್ತು, ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು ಎಂಬುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಇದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಖಚಿತವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಚಿಂತಕರು ಇದನ್ನು 'ಸ್ವಭಾವವಾದ'ಎಂತಲೇ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಿಂತಕರು ಹೇಳಿರುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ದೇವಿಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ ಅವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಭಟ್ಟ ಉತ್ಪಲ: "ಬೇರೆಯವರು, ಎಂದರೆ ಲೋಕಾಯತರು, ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣ ಸ್ವಭಾವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ ಜಗತ್ತು ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಾಗಿಯೇ ಅದು ಕೊನೆಗೆ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ".

ಅಗ್ನಿಚಿತ್ ಪುರುಷೋತ್ತಮ: "ಚಾರ್ವಾಕರ ಪ್ರಕಾರ ಸ್ವಭಾವವೇ ಸ್ವಯಂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ".

ಗೋಪಿನಾಥ ಕವಿರಾಜ: "ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರ ರೂಪದ ಸ್ವಭಾವವಾದದ ಅತಿಪುರಾತನ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಚಿಂತಕರು ಒಂದು ತಂಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರನ್ನು ಮೊದಲು ಲೋಕಾಯತರೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಚಾರ್ವಾಕರೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಇವರಿಗೆ ಅದೃಷ್ಟದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕಯಿರಲಿಲ್ಲ. ಇವರು ವೇದ ಹಾಗೂ ಇತರ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಪರಮ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಇವರು ರಾಜಿಗೆ ತಯಾರಿಲ್ಲದ ಕಟ್ಟಾ ವಿಚಾರವಾದಿಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಅಥವಾ ಇನ್ನೂ ಸರಿಯಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಇವೆಲ್ಲಾ ಅವರ ಮೂಲ ಗುಣ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳಾಗಿದ್ದವು".

ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಒಬ್ಬ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನ ಅಥವಾ ದೇವರ ಅಗತ್ಯವಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ವಭಾವವಾದ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿದ್ಯಮಾನಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಒಂದು ನೈಸರ್ಗಿಕ ಕಾರಣ ಇರಲೇಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವ ಸ್ವಭಾವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು, ಪೂರ್ವಕಾಲದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಮೂಲಭೂತ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇನಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ವಭಾವವಾದವು ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ 'ಯಾದೃಚ್ಛಿಕ'ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾದಕ್ಕೆ ತೀರ ವಿರೋಧವಾಗಿತ್ತು.

ಸ್ವಭಾವ ಎಂದರೆ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸರ್ವಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಚೈತನ್ಯ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಉಷ್ಣವು ಬೆಂಕಿಯ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೂ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಸಂಬಂಧಿತ

ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ಅಂತರ್ಗತ ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಆಯಾ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣೀಭೂತ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವೇ ಸ್ವಭಾವ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸುಡುವುದು ಬೆಂಕಿಯಸ್ವಭಾವ. ಮೇಲಿನಿಂದ ಕೆಳಗೆ ಹರಿಯುವುದು ನೀರಿನ ಸ್ವಭಾವ. ವಸ್ತುಗಳು ತಾವಾಗಿಯೇ ಅಂದರೆ ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ಆಂತರಿಕ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುವುದಕ್ಕೆ ಸ್ವಭಾವ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಕೂಡ ಸ್ವಭಾವದ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಯಿಂದಾಗಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಣ್ಣು ಮಡಿಕೆಯಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಬಟ್ಟೆಯಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದುವುದನ್ನುಸ್ವಭಾವದ ಸ್ಥಿತಿ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಅದರ ಸೂತ್ರ ರೂಪ ಇದು. ಸ್ವಭಾವದ ಉಪಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಘಟನೆ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ವಭಾವದ ಅನುಪಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಆ ಘಟನೆ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಸ್ವಭಾವವೇ ಆ ಘಟನೆಯ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳೂ ಕೂಡ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕು.

ಸ್ವಭಾವವಾದವು ವಸ್ತುಗಳು ತಮ್ಮ ಸ್ವಭಾವ ಹೇಗೆ ರೂಪಿಸುತ್ತದೋ ಹಾಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಕಾರಣ-ಪರಿಣಾಮ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದು ಅದನ್ನು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪರಿವರ್ತನೆ ಕೂಡ ಆಯಾ ವಸ್ತುವಿನಿಂದಲೇ ಆಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸ್ವಭಾವವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ನಾವು ಜೀವಿಸುವ ಜಗತ್ತು ಕ್ರಮ ನಿಯಮ ರಹಿತವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಬಾಹ್ಯತತ್ವ ಅಥವಾ ಶಕ್ತಿಯೊಂದು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಜಗತ್ತು ಸ್ವಯಂ ನಿರ್ಧಾರವುಳ್ಳದ್ದೇ ಹೊರತು ನಿರ್ಧಾರ ರಹಿತವಾದುದಲ್ಲ. ಸ್ವಂತ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ನಿಯಮವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ.

ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವ ಅನಂತಾನಂತ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗೆ ಒಂದು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡುವುದೇ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಸ್ವಭಾವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಎರಡು ಮುಖಗಳ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಲಾಯಿತು. ಮೊದಲನೆಯದು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುವ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗೆ ನಿಸರ್ಗಾತೀತವಾದ ಶಕ್ತಿಯೊಂದು ಕಾರಣವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಪೂರ್ತಿ ನಿರಾಕರಿಸುವುದು. ಎರಡನೆಯದು ಶೋಷಣೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದ್ದ ಸಮಾಜದ ರಾಜಕೀಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಮುಖ್ಯ ತಳಹದಿಯಾಗಿದ್ದ ಕರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದೃಷ್ಟ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವುದು.

ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳಿಗೆ 'ಸ್ವಭಾವ'ಎಂಬುದು ಮತಧರ್ಮ ನಿರಪೇಕ್ಷವಾದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಲೌಕಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿತ್ತು. ಪ್ರಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿದ್ಯಮಾನವೂ ಕೂಡ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವರು ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ 'ಯಾದೃಚ್ಛಿಕ', ಆಕಸ್ಮಿಕದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಲ್ಲಗಳೆದರು. ಸಮಕಾಲೀನ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಈ ಕಾರಣ- ಪರಿಣಾಮ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹಿಂದಿನಿಂದ ಅಂಗೀಕಾರ ಪಡೆದು ಬಂದಿರುವಪ್ರಕೃತಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಭೂತ ತತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ.

ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ ಚಿಂತನೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆ

ಜೈನ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ಚಿಂತನೆಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಅವುಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪರಿಸರವನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯ.

ಕ್ರಿ.ಪೂ.ಸುಮಾರು ೬ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ, ಉತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಗಣರಾಜ್ಯಗಳು ಇದ್ದವು. ಹದಿನಾರು ಮಹಾ ಜನಪದಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದವು. ಒಂದೊಂದು ಪಂಗಡಗಳೂ ಒಂದೊಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ನೆಲೆಯೂರಿದವು. ಇದರಿಂದ ಒಂದು ಭೌಗೋಳಿಕ ಅನನ್ಯತೆ ಉಂಟಾಯಿತು. ನಂತರ ಆಯಾ ಪ್ರದೇಶದ ಒಡೆತನದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಈ ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಒಂದು ಮೂರ್ತ ಸ್ವರೂಪ ಬಂತು. ಅಂತಹ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ಆಯಾಯ ಪಂಗಡದ ಹೆಸರನ್ನೇ ಕೊಡಲಾಯಿತು. ಗಣರಾಜ್ಯಗಳು ಬಿಡಿ ಪಂಗಡಗಳಿಂದಲೂ ಪಂಗಡಗಳ ಒಕ್ಕೂಟದಿಂದಲೂ ಕೂಡಿದ್ದವು. ಶಾಕ್ಯರು, ಕೊಲಿಯರು, ಮಲ್ಲರು ಮುಂತಾದವು ಬಿಡಿ ಪಂಗಡಗಳಾದರೆ, ವೃಜಿ ಮತ್ತು ಯಾದವ ಮುಂತಾದುವು ಬಿಡಿ ಪಂಗಡಗಳ ಒಕ್ಕೂಟಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಇವು ಆದಿವಾಸಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು. ಗಣರಾಜ್ಯಗಳು ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಇವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಗೌರವ ಕೊಡುವುದನ್ನು, ವ್ರತಾಚರಣೆಯನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟಿದ್ದವು.

ಸಾಂಘಿಕ ಲಕ್ಷಣದ ಸ್ವರೂಪವು ಗಣರಾಜ್ಯತ್ವಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಬಲವಾಗಿತ್ತು. ಕಾರ್ಯವಿಧಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿತ್ತು. ಯಾವುದೇ ತೀರ್ಮಾನ, ನ್ಯಾಯ ಮುಂತಾದವು 'ಸಭಾಭವನ'ದಲ್ಲಿ ಜರುಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಇದು ಪಂಗಡದ ಇಲ್ಲವೆ ಕುಟುಂಬದ ಯಜಮಾನರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವೇದಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನ ಅಧ್ಯಕ್ಷತೆಯಲ್ಲಿ ಸಭೆ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಹುದ್ದೆ

ಆನುವಂಶಿಕವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ತೀರ್ಮಾನಗಳು ಸರ್ವಾನುಮತದ ಆಧಾರದಲ್ಲಿದ್ದವು. ಸಭೆಯಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರವಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಇವರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಮೂಲದವರಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದರು.

ಪ್ರಮುಖ ಉದ್ಯೋಗವಾಗಿದ್ದ ಪಶುಪಾಲನೆಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಕೃಷಿಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಭೂಮಿಯು ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಸಾಮೂಹಿಕ ಒಡೆತನದಲ್ಲಿತ್ತು. ಆದರೆ ಭೂಮಿಯೊಂದೇ ಆದಾಯದ ಮೂಲವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಪಟ್ಟಣಗಳು ಉದ್ಯೋಗ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಾರಗಳ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದವು. ಕುಂಬಾರಿಕೆ, ಬಡಿಗತನ, ನೇಕಾರಿಕೆ ಮುಂತಾದ ಕಸುಬುಗಳಿದ್ದವು. ಕಸುಬುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾವೀಣ್ಯತೆ ಹೆಚ್ಚಾದಂತೆ, ಈ ಪ್ರಾವೀಣ್ಯತೆ ಪಡೆದ ಕಸುಬುದಾರರು ಒಂದು ಕಡೆ ಸೇರತೊಡಗಿದರು. ಇದರಿಂದ ಕಚ್ಚಾ ಸರಕುಗಳ ಸಾಗಣೆಗೆ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧ ವಸ್ತುಗಳ ವಿತರಣೆಗೆ ಸೌಕರ್ಯವಾಯಿತು. ಇದು ಪಟ್ಟಣಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಾರಿ ಕೇಂದ್ರಗಳಿಗೆ ಜನ್ಮ ನೀಡಿತು. ಭೂಮಿಯ ಒಡೆಯರಾದ ಕ್ಷತ್ರಿಯರು ಪಟ್ಟಣಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

ಕೃಷಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯು ಕಾಡು ಕಡಿಯುವ ಶೂದ್ರರನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿತ್ತು. ಅವರಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಭೂಹೀನ ಕೆಲಸಗಾರರಾಗಿದ್ದರು. ಆದರಿಂದ ಅವರ ಸ್ಥಾನಮಾನ ದುರ್ಬಲವಾಗಿದ್ದಿತು. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರರಿಗಿಂತ ಕೀಳಾದ ವರ್ಗವೊಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಇವರೇ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು, ಅವರು ಆದಿವಾಸಿ ಪಂಗಡದವರಾಗಿದ್ದರು. ಕ್ರಮೇಣ ಅವರು ಆರ್ಯಸ್ವಾಧೀನದ ಗಡಿಗಳಿಗೆ ನೂಕಲ್ಪಟ್ಟರು, ಅವರು ಅಲ್ಲಿ ಬೇಟೆಯಿಂದ ಮತ್ತು ಆಹಾರ ಶೇಖರಣೆಯಿಂದ ಜೀವಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆರ್ಯ ಭಾಷೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅವರು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಹುಲ್ಲುಕಡ್ಡಿಯ ಹೆಣಿಕೆ ಮತ್ತು ಬೇಟೆ ಮುಂತಾದ ಅವರ ಉದ್ಯೋಗಗಳು ಅತಿ ಕೀಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲು ಆರಂಭವಾಯಿತು.

ಪಟ್ಟಣಗಳ ವಿಸ್ತರಣೆ ವೃತ್ತಿ ಸಂಘಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಘಟಿತರಾದ ಕಸಬುದಾರರ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಳವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿತು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವೃತ್ತಿ ಸಂಘವು ಪಟ್ಟಣದ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಆ ವೃತ್ತಿ ಸಂಘದ ಸದಸ್ಯರುಜೊತೆಗೂಡಿ ಜೀವಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮಕ್ಕಳು ತಂದೆಯ ವೃತ್ತಿಯನ್ನೇ ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು.

ಪಟ್ಟಣಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಕಸುಬುದಾರ ವರ್ಗದ ವಿಸ್ತರಣೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಾರ ಹಾಗೂ ವಾಣಿಜ್ಯಗಳು ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ತ್ವರಿತಗೊಂಡವು. ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿಯ ಬದಲಾವಣೆಗಳೊಂದಿಗೆ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದ್ದವು.

ಚಾತುರ್ ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದ ನಂತರ, ಶೂದ್ರರ ಶ್ರಮಶಕ್ತಿಯನ್ನು, ಇತರ ಮೂರು ವರ್ಣಗಳ ಜನರು ತಮ್ಮ ಸ್ವಾರ್ಥಗಳ ಈಡೇರಿಕೆಗಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಇದಕ್ಕೊಂದು ನೀತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಇದು ಮುಂದುವರಿದು, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಗೋತ್ರದ ಒಳಗೂ ಇತರರ ಶ್ರಮದ ಫಲವನ್ನು ಉಂಡು ಜೀವಿಸುವ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ವಿಭಾಗವು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂತು.

ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಗೋತ್ರವರ್ಗದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಆಸ್ತಿಯಾಗಿದ್ದ ಜಾನುವಾರುಗಳೂ ಭೂಮಿಯೂ ಕ್ರಮೇಣ ಕೆಲವೇ ಕುಟುಂಬಗಳ ಸ್ವಾಧೀನ ಮತ್ತು ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವು. ಹೀಗೆ ಶೂದ್ರ ವರ್ಣದ ಶ್ರಮಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಗುಂಪು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂತು. ಇದರ ಲಾಭವನ್ನು ಪಡೆದ ಕ್ಷತ್ರಿಯರು ಮತ್ತು ವೈಶ್ಯರಿಗೆ ಶ್ರೀಮಂತರಾಗುವ ಅವಕಾಶ ಸಿಕ್ಕಿತು.

ಜಾನುವಾರಗಳು ಮತ್ತು ಭೂಮಿ ಸ್ವಂತ ಆಸ್ತಿಯಾಗತೊಡಗಿತು. ಇದರಿಂದ ಆರ್ಥಿಕ ಏರುಪೇರುಗಳು ಸಹಜವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದವು. ಇವುಗಳ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ, ವಿವಿಧ ದರಗಳ ಬಡ್ಡಿ, ಚಕ್ರಬಡ್ಡಿಗಳಿಗೆ ಸಾಲ ಕೊಡುವುದು, ಪಡೆಯುವುದು, ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಒತ್ತೆ ಇಡುವುದು ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಶುರುವಾದವು. ಪಡೆದ ಸಾಲವನ್ನು ಮರುಪಾವತಿ ಮಾಡಲಾಗದವರು ಗುಲಾಮರಾಗಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು.

ರಾಜಕೀಯ ಕ್ಷೇತ್ರದ್ದಲ್ಲಿಯೂ ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಆಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಯುದ್ಧದ ವಿಧಾನಗಳೂ, ಆಯುಧಗಳೂ ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆದವು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಜನಸಮೂಹಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ದಮನಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು. ಇದು ಸೈನ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸಿತು ಮತ್ತು ಸೈನ್ಯಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಗೌರವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನೀಡಿತು. ಗೋತ್ರವರ್ಗ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಆಧಾರದಲ್ಲಿದ್ದ ಗಣರಾಜ್ಯಗಳು ಇದ್ದವು. ಅವುಗಳೊಂದಿಗೆ ರಾಜರಆಡಳಿತವಿರುವ ಕೆಲವು ರಾಜ್ಯಗಳೂ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದವು. ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಘರ್ಷಣೆಗಳು, ಯುದ್ಧಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗಗಳಾದವು. ಕೆಲವು ರಾಜ ಮನೆತನಗಳ ಸದಸ್ಯರು ತಮ್ಮೊಳಗೇ ಹೋರಾಡಲು ಶುರುಮಾಡಿದರು.

ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಜನರಲ್ಲಿ ಸ್ವಭಾವಿಕವಾದ ಸ್ವಾರ್ಥ, ರೋಷ, ದ್ವೇಷ, ಸಂಕುಚಿತತನ, ಮುಂತಾದ ಭಾವನೆಗಳು ಬೆಳೆದು ಬಲವಾದವು.

ಈ ಮೇಲೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಕಾಲನಿರ್ಣಯದ ಬಗ್ಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಂಥ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೊಂದರ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಎರಡು ಮಾತಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮೇಲಿನ

ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೇ ಹೊರಡುವುದಾದರೆ, ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಯುದ್ಧವಿಲ್ಲದ (ಹಿಂಸೆಯಿಲ್ಲದ) ಜನಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರಿಂದ ಆಗುತ್ತಿದ್ದ ಅಪಾರ ಹಿಂಸೆ ಸಾವು ನೋವುಗಳ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಜೈನ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಅಹಿಂಸೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಬಂದಿರಲು ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದೆ? ಹಾಗೆಯೇ ಸ್ವಾರ್ಥ, ದ್ವೇಷ, ಅಸೂಯೆ, ಖಾಸಗೀ ಆಸ್ತಿಯ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಬೌದ್ಧ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಆಸೆಯೇ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಎಂದು ಆಲೋಚಿಸಲು ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದೆ? ಇದನ್ನು ಈ ಮುಂದಿನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದಲೇ ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ.

೨.೨.ಜೈನ ಚಿಂತನೆಗಳು

ಆಕರಗಳು: ಜೈನ ಧರ್ಮದ ಮೂಲ ಗ್ರಂಥಗಳೆಂದರೆ, ಮೂಲತಃ ೧೪ ಪೂರ್ವಗಳು ಮತ್ತು ೧೧ ಅಂಗಗಳು, ಅವುಗಳ ಪೈಕಿ ಪೂರ್ವಗಳೆಲ್ಲವು ನಷ್ಟವಾಗಿ ಹೋಗಿವೆಯೆಂದು ಜೈನರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ೧೧ ಅಂಗಗಳು ಕೂಡ ನಿಜವಾಗಿ ನಷ್ಟವಾಗಿ ಹೋಗಿವೆ. ಹಾಗೂ ಶ್ವೇತಾಂಬರರು ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ೧೧ ಅಂಗಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಮೂಲದಲ್ಲಿದ್ದವುಗಳಲ್ಲವೆಂದೂ ಅವು ನಕಲಿಯೆಂದೂ ದಿಗಂಬರರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈಗ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಜೈನ ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಇವೇ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದವುಗಳು. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಗಗಳು ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಕಂಠಪಾಠದಿಂದ ಬಾಯ್ದೆರೆಯಾಗಿ ಹರಿದು ಬಂದಿದ್ದು ಅನಂತರ ಅವುಗಳನ್ನು ಗ್ರಂಥ ರೂಪಕ್ಕೆ ಇಳಿಸಲಾಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಜೈನಧರ್ಮ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಯಾವ ಹಂತದ್ದು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ದೇವಿಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ ಅವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. “ತೀರ್ಥಂಕರರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಿಗೂ, ಎತ್ತು, ಆನೆ, ಕುದುರೆ, ಕಪಿ ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಒಂದು ಕುಲ ಲಾಂಛನ(ಟೋಮ್)ಇದ್ದುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಪುರಾತನ ನಂಬಿಕೆಗಳ ವಾಹಿನಿಗಳಿಂದ ಜೈನಧರ್ಮವು ಹುಟ್ಟಿ ಬಂದಿತೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದು ಸೂಚನೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಜೈನಧರ್ಮ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದ ದೀರ್ಘಕಾಲಾವಧಿಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂಅದು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಪ್ರಾಕೃತಾವಸ್ಥೆಯ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ತನ್ನ ತಳಪಾಯವಾಗಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು”[೨೨] ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಜೈನ ಧರ್ಮವು ಬುಡಕಟ್ಟು ಧರ್ಮವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬ ನಿಲುವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಹೌದೆ ಅಲ್ಲವೆ ಎಂದು ಪರೀಕ್ಷೆಗೊಡ್ಡುವುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅಲ್ಲಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳ

---

೨೨. ದೇವೀಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ, ೧೯೯೪-೨೦೧

ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಉದ್ದೇಶ. ಹಾಗಾಗಿ ಜೈನ ಚಿಂತನೆಗಳ ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ನೋಡಿ, ಅನಂತರ ಅವುಗಳ ವಿವರವಾದವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ತೊಡಗಬಹುದು.

ದ್ರವ್ಯವೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ದ್ರವ್ಯ ವಿಸ್ತೃತ ಮತ್ತು ಅವಿಸ್ತೃತ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಜೈನ ಚಿಂತನೆಯ ಮೂಲಭೂತ ವಿಚಾರ, ವಿಸ್ತೃತ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು 'ಜೀವ' ಮತ್ತು 'ಅಜೀವ'ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿಭಜಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಜೀವ'ಗಳಿಗೆ ಚೈತನ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. 'ಅಜೀವ' ದ್ರವ್ಯಗಳೆಂದರೆ 'ಪುದ್ಗಲ', 'ಪುದ್ಗಲ'ಎಂದರೆ ಸಂಯೋಜನೆ ಮತ್ತು ವಿಭಜನೆಗಳಿಗೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಡುವಂತಹ ದ್ರವ್ಯ ಎಂದು ಅರ್ಥ. 'ಪುದ್ಗಲ'ಶಕ್ತಿಯ ವಾಹಕ, ಅದು ಎರಡು ಬಗೆಯ ಚಲನೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸರಳ ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ಚಲನೆ, ಎರಡು ಉತ್ತರೋತ್ತರ ವಿಕಾಸ ಅಥವಾ ಉತ್ಕ್ರಾಂತಿ. ಹೀಗಾಗಿ 'ಪುದ್ಗಲ' ಜಗತ್ತಿನ ಭೌತಿಕ ಮೂಲ ಆಧಾರವೇ ಆಗಿದೆ. ಆವಿರ್ಭವಿಸುವ, ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಹಾಗೂ ನಾಶಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನೂ, ಜೈನ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಪುದ್ಗಲ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. 'ಪುದ್ಗಲ'ದ ಪರಿಣಾಮ ಸದಾ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ (ಅದೆಂದೂ ಬದಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ); ಭೌತಿಕ ಕಾಯಕಗಳು ಅಂದರೆ, ವಸ್ತುಗಳು-ಮಾತ್ರವೇ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ವೈರುಧ್ಯ ಅಥವಾ "ಅಭೇದದಲ್ಲಿನ ಭೇದಗಳೇ" ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ.

ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧. ಹಳೆಯ ಗುಣಗಳ ನಾಶ ಹಾಗೂ ಹೊಸಗುಣಗಳ ಆರ್ಜನೆ

೨. ರೂಪಪರಿವರ್ತನೆ. ಅಂದರೆ ಅಣುಗಳ ಸಂಯೋಜನೆ ವಿಲೀನ ಅಥವಾ ವಿಘಟನೆಗಳಿಂದಾಗಿಯೇ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ.

ಜಗತ್ತಿನ ರಚನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಜೈನ ಚಿಂತನೆಯ ಅಣು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಬೆಳಕು ಚೆಲುತ್ತದೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ, ಎಲ್ಲ ಭೌತ ವಸ್ತುಗಳೂ, ಸ್ಥೂಲವಾದ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಅಣುಗಳ ಸಂಯೋಜನೆಯ ಫಲವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಬಿಡಿಯಾಗಿರುವ 'ಅಣು' ಅತ್ಯಂತ ಕಡಿಮೆ ಪರಿಮಾಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ತೂಕವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಣು ಇಡೀ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಒಳಗೊಂಡಿರುವಂಥ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ರುಚಿ, ಗಂಧ, ಬಣ್ಣ, ಉಷ್ಣತೆ ಮತ್ತು ಸ್ಪರ್ಶನೀಯತೆಯ ಗುಣಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ಪರ್ಶದ ಗುಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ಏಕರೂಪದ ಅಣುಗಳು ವಿಲೀನಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಇದು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ವಸ್ತು ಅಥವಾ ವಿದ್ಯಮಾನ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಾಶ್ವತವಾಗಿರುವ, ಅನಂತವಾಗಿರುವ, ಅಸ್ಪಜನೀಯವಾಗಿರುವ ಹಾಗೂ ಅವಿನಾಶಿಯಾಗಿರುವಂತಹ ಇನ್ನಿತರ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೂ ಅಣುಗಳು ಹೊಂದಿವೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ, ಅಣುಗಳ ಒಕ್ಕೂಟವಾಗಿರುವ 'ಪುದ್ಗಲ'ವೂ ಈ ಎಲ್ಲ ಗುಣ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ.

ಧರ್ಮ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಜೈನ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಆಯೂಮಗಳ ಅರ್ಥವಿದ. ಒಂದು: ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಉದಾ: ಸುಡುವುದು ಬೆಂಕಿಯ ಧರ್ಮ. ತಂಪು ನೀರಿನ ದರ್ಮ. ತೀಡುವುದು ಗಾಳಿಯ ಧರ್ಮ. ಎರಡು:ಆಚಾರ ಅಥವಾ ಚಾರಿತ್ರಕ್ಕೆ ಧರ್ಮ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಭಾವರೂಪವಾದ ಧರ್ಮವು ಜಡವಿರಲಿ, ಚೇತನವಿರಲಿ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಏನೊಂದೂ ಸ್ವಭಾವವಿಲ್ಲದ ವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ವಸ್ತುಸ್ವಭಾವರೂಪವಾದ ಧರ್ಮವೇ ಇದರ ದರ್ಶನ ಇದೇ ಇಲ್ಲಿಯ ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರ.

ಜೈನ ಚಿಂತನೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ್ಯ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿ ಸ್ಯಾದ್ವಾದ. ಇದನ್ನು ಅನೇಕಾಂತವಾದ ಎಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ ಜೈನದರ್ಶನದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಎರಡು ಭಾಗಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಜೀವತತ್ವ ಇನ್ನೊಂದು ಅಜೀವ ಅಂದರೆ ಜಡತತ್ವ ಈ ಅಜೀವತತ್ವ ಐದು ಭಾಗವಾಗಿ ವಿಭಜಿತವಾಗಿದೆ. ಅವು ಪುದ್ಗಲ,ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ, ಆಕಾಶ ಮತ್ತು ಕಾಲ. ಈ ರೀತಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಈ ಆರು ತತ್ವಗಳಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಆರನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಬೇರಾವ ವಸ್ತುವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದ್ದುವೆಲ್ಲವೂ ಈ ಆರು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲೇ ಸಮಾವೇಶಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಸತ್ ಎಂಬುದು ದ್ರವ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣ. ಅಸತ್ ಅಥವಾ ಅಭಾವ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಯಾವ ತತ್ವವೂ ಜೈನದರ್ಶನದಲ್ಲಿಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವುದು ಸತ್ -ಇದೆಯೋ ಅದು ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಸತ್ ಕೂಡ ಹೌದು. ಯಾವ ವಸ್ತುವೂಕೇವಲ ಸತ್ ಆಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ; ಅಸತ್ ಆಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಘಟ ಮತ್ತು ಪಟ ಎರಡೂ ವಸ್ತುಗಳು ಘಟವುಘಟವಾಗಿ ಇದೆ. ಘಟವು ಪಟವಾಗಿ ಇಲ್ಲ. ಪಟವು ಪಟವಾಗಿ ಇದೆ. ಪಟವು ಘಟವಾಗಿ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಎರಡು ಇವೆ. ಈ ಎರಡರ ಇರುವಿಕೆಯೂ ತನ್ನ ತನ್ನ ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸೀಮಿತವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಹೊರಗಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುತನ್ನ ಎಲ್ಲೆಯಲ್ಲೇ ಇದೆ. ಅದರ ಹೊರಗಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ವಸ್ತುಗಳು-ತಮ್ಮ ಎಲ್ಲೆ-ಮಿತಿಯನ್ನು

ಉಲ್ಲಂಘಿಸಿದರೆಘಟ ಪಟಗಳ ಮಾತು ಹಾಗಿರಲಿ, ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳು ಎಲ್ಲ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಾವು. ಹೀಗೆ ಸಂಕರದೋಷವುಕಂಡುಬಂದೀತು. ಆದುದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವು ತನ್ನ ರೂಪಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಇದೆ (ಸತ್) ಎಂದೂ,ಪರರೂಪಾಪೇ-ಕ್ಷೆಯಿಂದ ಇಲ್ಲ (ಅಸತ್) ಎಂದೂ ಹೇಳಿದ ಹಾಗಾಯಿತು.

ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಬಂಧವಾಗಿ 'ಸಪ್ತನಯ'ಗಳನ್ನು ಜೈನ ದರ್ಶನ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. 'ನಯ' ಎಂದರೆ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನುವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ವಿಧಾನ ಅಥವಾ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ನೀಡುವ ತೀರ್ಮಾನ, ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಅಥವಾ ವಿದ್ಯಮಾನದ ಬಗ್ಗೆ ತೀರ್ಮಾನ ನೀಡುವ ಏಳು ವಿಧಾನಗಳಿವೆಯೆಂದು ಜೈನ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳು ಯಾವುವೆಂದರೆ:

೧. ಅಸ್ತಿ - ಅದು ಇದೆ
೨. ನಾಸ್ತಿ - ಅದು ಇಲ್ಲ
೩. ಅಸ್ತಿ ಚಾ ನಾಸ್ತಿ ಚ - ಅದು ಇದೆ ಹಾಗೂ ಅದು ಇಲ್ಲ
೪. ಅವ್ಯಕ್ತವ್ಯಂ-ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ
೫. ಅಸ್ತಿ ಚ ಅವ್ಯಕ್ತವ್ಯಂ ಚ - ಅದು ಇಲ್ಲ ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ
೬. ನಾಸ್ತಿ ಚ ಅವ್ಯಕ್ತವ್ಯಂ ಚ - ಅದು ಇದೆ ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. -
೭. ಅಸ್ತಿ ಚ ನಾಸ್ತಿ ಚ ಅವ್ಯಕ್ತವ್ಯಂ ಚ - ಅದು ಇದೆ ಹಾಗೂ ಅದು ಇಲ್ಲ ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಯ ಸಾರಾಂಶ ಇಷ್ಟು. ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತು ಉಂಟಾಗುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಿಕೊನಗಳ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಸ್ಯಾದ್ವಾದ ಅಥವಾ ಅನೇಕಾಂತವಾದ ಎಂದು ಕರೆಯುಲಾಗಿದೆ. ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವು ಆಡುವವನ ದೃಷ್ಟಿ-ಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಅವಲಂಪಿಸಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳಿದ್ದರೂ ಹೇಳುವವನು ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಆ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಒಳ್ಳೆಯದಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಅದೇವಸ್ತು ಎರಡನೆಯವನಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯದಾಗಿ ಕಾಣದಿರಬಹುದು. ಮೂರನೆಯವನು ಮೇಲಿನ ಎರಡೂ ಅಲ್ಲದ ಮೂರನೇಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದು. ಇದನ್ನು ಜೈನ ಚಿಂತನೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ವಿಧಿ, ಎರಡನೆಯದು ನಿಷೇಧ ಮತ್ತು ಮೂರನೆಯದು ವಿಧಿ ಮತ್ತು ನಿಷೇಧ. ಈ ಚಿಂತನಾ ಆಕೃತಿಯ ವಿನ್ಯಾಸ ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ಭೌತಿಕವಾದದಥೀಸಿಸ್, ಆಂಟಿ ಥೀಸಿಸ್ ಮತ್ತು ಸಿಂಥೀಸಿಸ್ ಅನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ.ಅಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇಆಗಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಜೈನ ಚಿಂತನೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ವಿಕ ಭೂಮಿಕೆ "ದ್ರವ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆ"ಯನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು. ಸತ್ ಅಂದರೆ ಇರುವಿಕೆ ದ್ರವ್ಯದ ಲಕ್ಷಣ. ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಗುಣ ಮತ್ತು ಪರ್ಯಾಯಗಳ ಸಮೂಹವನ್ನು ಸಹ ದ್ರವ್ಯ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಉದಾ:- ಜೀವವು ಒಂದು ದ್ರವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸುಖ ಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳಿವೆ. ನರ, ನಾರಿಮೊದಲಾದ ಪರ್ಯಾಯಗಳೂ ಇವೆ. ಆದರೆ ದ್ರವ್ಯದಿಂದ ಗುಣವಾಗಲಿ, ಪರ್ಯಾಯವಾಗಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಗುಣಗಳು ನಿತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಪರ್ಯಾಯಗಳು ಅನಿತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತವೆ.ಆದುದರಿಂದ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಜೈನ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಸತ್ ಅಂದರೆ ಉತ್ಪಾದ, ವ್ಯಯ ಮತ್ತುಧ್ರೌವ್ಯಯುಕ್ತವಾದುದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರತಿ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ವಿನಾಶ ಮತ್ತು ಸ್ಥಿರತೆಯುಳ್ಳದ್ದೇ ಸತ್ ಆಗಿದೆ. ಉದಾ:- ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಮಡಕೆಯಾಗುವಾಗ ಮಣ್ಣಿಮುದ್ದೆಯ ರೂಪವು ನಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ, ಮಡಕೆಯ ರೂಪವು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಮಣ್ಣು ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಸಾರಾಂಶವೇನೇಂದರೆ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವುಪರಿವರ್ತನಾಶೀಲವಾಗಿದೆ. ಈ ಪರಿವರ್ತನೇಯು ಪ್ರತಿ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ಆಗುತ್ತಾ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವುಉತ್ಪಾದ, ವಿನಾಶ ಮತ್ತು ಸ್ಥಿರ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದು.

ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಧ. ಜೀವದ್ರವ್ಯ ಮತ್ತು ಅಜೀವದ್ರವ್ಯ. ಮೊದಲು ಜೀವದ್ರವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ನೋಡೋಣ. ರಸವಿಲ್ಲದ, ಯಾವುದೇ ತರದ ರೂಪವಿಲ್ಲದ, ಪರಮಳವಿಲ್ಲದ, ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ, ಶಬ್ದವು ಇಲ್ಲದ, ಯಾವ ಪ್ರಕಾರವಾದ ಭೌತಿಕ ಚಿಹ್ನೆಯಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯಲಾಗದ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದಯಾವ ಆಕಾರವೂ ಇಲ್ಲದ ಹಾಗೂ ಚೈತನ್ಯಗುಣ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ 'ಜೀವ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಚೇತನಾಗುಣಯುಕ್ತವಾದುದು ಎಂಬುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ.

೧. ಜೀವ: ಚೇತನ - ಇದರ ಅಸಾಧಾರಣ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಚೇತನ. ಈ ಚೇತನವು ತಿಳಿಯುವ ಹಾಗೂ ನೋಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಉಳ್ಳದ್ದು. ಅಂದರೆ ಯಾವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆಯೋ, ನೋಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದುವೇ ಜೀವವು.

೨. ಜೀವ: ಪ್ರಭು - ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವ ತನ್ನ ಉನ್ನತಿ ಅವನತಿಗೆ ತಾನೇ ಕಾರಣ. ತನ್ನ ಕಾರ್ಯಗಳಿಂದಲೇ ಬದ್ಧನೂ ತನ್ನಕಾರ್ಯಗಳಿಂದಲೇ ಬಂಧನವಿಮುಕ್ತನೂ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ಸ್ವಯಂ ಭಿಕಾರಿಯಾಗಲೂ ಸಮರ್ಥ ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಭುವಾಗಲಲೂ ಸಮರ್ಥ.

೩. ಜೀವ:ಕರ್ತ - ತನ್ನಿಂದಲೇ ಬಂಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಕರ್ಮಗಳ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ಭಾವ (ಪರಣಾಮ)ಗಳಿಗೆ ಜೀವ ಸ್ವಯಂ ಕರ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೪. ಜೀವ:ಭೋಕ್ತ - ಜೀವ ತನ್ನ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಕರ್ತನಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಆ ಕರ್ಮಫಲಗಳ ಭೋಕ್ತೃ (ಅನುಭವಿಸುವ)ವೂಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮ ತನ್ನ ಸುಖ-ದುಃಖಗಳ ಭೋಕ್ತವಲ್ಲವಾದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಆ ಸುಖ-ದುಃಖಗಳ ಅನುಭೂತಿಯೇ ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅನುಭೂತಿಯು ಚೈತನ್ಯದ ಧರ್ಮವಾಗಿದೆ.

೫. ಜೀವ : ದೇಹಪರಿಮಿತ - ಜೀವ ತನ್ನ ಶರೀರಪ್ರಮಾಣವುಳ್ಳದ್ದು. ಉದಾ: ಘಟವು ಏಕದ್ರವ್ಯವಲ್ಲ, ಅನೇಕದ್ರವ್ಯ,ಏಕೆಂದರೆ ಘಟವು ಅನೇಕ ಪರಮಾಣಗಳ ಸಮೂಹದಿಂದ ತಯಾರಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪರಮಾಣವು ಒಂದೊಂದು ದ್ರವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಘಟದ ಅವಯವಗಳು ಅವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣೀಭೂತವಾದ ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದೆ.

೬. ಜೀವ :ಕರ್ಮಸಂಯುಕ್ತ - ಜೈನದರ್ಶನವು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಸಂಸಾರಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ಕರ್ಮಬದ್ಧವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈಕರ್ಮಬಂಧನವು ಅಂದು-ಇಂದಿನದಲ್ಲ; ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ಬಂದುದು. ಈಗ ಅಜೀವದ್ರವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ, ಅದರ ಒಳಪ್ರಬೇಧಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪ-ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಚೈತನ್ಯಗುಣವಿಲ್ಲದಿರುವ ದ್ರವ್ಯಗಳಿಗೆ ಅಜೀವದ್ರವ್ಯಗಳೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಅವು ಐದು. ಪುದ್ಗಲ, ಧರ್ಮ, ಆಕಾಶ ಮತ್ತು ಕಾಲ. ಈಗ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಇವುಗಳ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

೧. ಪುದ್ಗಲ : ಯಾವುದು ತುಂಡಾಗುವುದೋ, ಒಡದುಹೋಗುವುದೋ ಹಾಗೂ ನಿರ್ಮಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಹಾಳಾಗುವುದೋಅದು ಪುದ್ಗಲ ದ್ರವ್ಯವು. ಇದಕ್ಕೆ ರೂಪ, ರಸ, ಗಂಧ ಮತ್ತು ಸ್ಪರ್ಶ- ಈ ಗುಣಗಳಿವೆ.

ನೆಲ, ಜಲ, ಬೆಂಕಿ, ಮತ್ತು ಗಾಳಿಗೆ ಕಾರಣಭೂತವಾದುದು ಅಣು ಅಥವಾ ಪರಮಾಣು. ಆ ಅಣುವು ಸ್ಪರ್ಶ, ರಸ, ಗಂಧ ಮತ್ತು ರೂಪಗುಣವುಳ್ಳ ದ್ರವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಮೂರ್ತರೂಪದ್ದು. ಈ ಮೂರ್ತರೂಪದ ಅಣು ಅವಿಭಾಜ್ಯವಾದುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಆದಿ, ಮಧ್ಯ ಮತ್ತು ಅಂತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಪುನಃ ವಿಭಾಗಿಸಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಪರಮಾಣು ಮತ್ತು ಸ್ಕಂದ ಎಂದು ಪುದ್ಗಲದಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಧ. ಯಾವುದು ಆದಿ, ಮಧ್ಯ ಮತ್ತು ಅಂತ್ಯರಹಿತವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೋ ಆ ಅವಿಭಾಗಿಯಾದ

ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಪರಮಾಣು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪರಮಾಣು ನಿತ್ಯ, ಏಕ ಪ್ರದೇಶಿ, ಅವಿಭಾಗಿ, ಮೂರ್ತರೂಪ ಮತ್ತು ಅಶಬ್ದರೂಪಿ.

ಅನೇಕ ಪರಮಾಣುಗಳ ಸೇರುವಿಕೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಪರಮಾಣುಗಳ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಸ್ಕಂಧ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಎರಡುಅಣುಗಳು ಒಂದಾಗುವುದರಿಂದ ತ್ರ್ಯಣುಸ್ಕಂಧವು, ಹೀಗೆ ಸಂಖ್ಯಾತ, ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಮತ್ತು ಅನಂತ ಪರಮಾಣುಗಳ ಮಿಲನದಿಂದ ಸಂಖ್ಯಾತ, ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಮತ್ತು ಅನಂತ ಸ್ಕಂಧಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಶಬ್ದವು ಸ್ಕಂಧದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಪರಮಾಣುಗಳ ಗುಂಪಿಗೆ ಸ್ಕಂಧ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆ ಸ್ಕಂಧಗಳು ಪರಸ್ಪರಘರ್ಷಣೆಗೊಂಡಾಗ ಶಬ್ದದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳು ತಮ್ಮ ನಿಜಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತೊರೆದು ಮೂರನೆಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ 'ಬಂಧ'ವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಉದಾ: ಆಕ್ಸಿಜನ್ ಮತ್ತು ಹೈಡ್ರೋಜನ್ ಇವೆರಡು ಅನಿಲಗಳು. ಇವೆರಡು ಪರಸ್ಪರ ಮಿಲನಗೊಂಡಾಗನೀರಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ.

೨. ಧರ್ಮದ್ರವ್ಯ ಮತ್ತು ೩. ಅಧರ್ಮದ್ರವ್ಯ

ಇವುಗಳ ಸ್ವಭಾವದ ದೃಷ್ಟಿಂದ ಎರಡನ್ನೂ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಚರ್ಚಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಇವು ಎರಡೂ ಕೂಡ ಜೀವದ್ರವ್ಯ ಮತ್ತುಪುದ್ಗಲದ್ರವ್ಯಗಳಂತೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ದ್ರವ್ಯಗಳು. ಇವು ಜೀವ ಮತ್ತು ಪುದ್ಗಲಗಳಿಗೆ ಚಲಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ನಿಲ್ಲುವುದಕ್ಕೆಸಹಾಯಕಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಆರು ದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ, ಆಕಾಶ ಮತ್ತು ಕಾಲ ಈ ನಾಲ್ಕು ದ್ರವ್ಯಗಳು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯಗಳಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಚಲನ - ವಲನಗಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಉಳಿದ ಜೀವ, ಪುದ್ಗಲಗಳೆರಡೂ ಸಕ್ರಿಯಗಳಾಗಿವೆ.ಈ ಎರಡೂ ದ್ರವ್ಯಗಳಿಗೆ ಚಲಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುವ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಧರ್ಮದ್ರವ್ಯವೆಂದೂ, ನಿಲ್ಲುವುದಕ್ಕೆಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುವ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಅಧರ್ಮದ್ರವ್ಯವೆಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ.

೪. ಆಕಾಶದ್ರವ್ಯ : ಯಾವುದು ಎಲ್ಲಾ ದ್ರವ್ಯಗಳಿಗೆ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಆಕಾಶದ್ರವ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಆಕಾಶದ್ರವ್ಯವು ಅಮೂರ್ತವಾಗಿದ್ದು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಭೇದಗಳಿವೆ.ಒಂದು ಲೋಕಾಕಾಶ,ಇನ್ನೊಂದು ಅಲೋಕಾಕಾಶ. ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದ ಈ ಆಕಾಶದ

ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಲೋಕಾಕಾಶವಿದ್ದು,ಅದರ ಸುತ್ತಲೂ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಅಲೋಕಾಕಾಶವಿದೆ. ಲೋಕಾಕಾಶದಲ್ಲಿ ಆರೂ ದ್ರವ್ಯಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅಲೋಕಾಕಾಶದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಆಕಾಶದ್ರವ್ಯವೊಂದೇ ಇರುವುದು.

೬. **ಕಾಲದ್ರವ್ಯ :** ಯಾವುದು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಕಾಲದ್ರವ್ಯ ಎನ್ನುವರು. ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿಯು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬಾಹ್ಯ ಕಾರಣಗಳಿಲ್ಲದೆಆ ಶಕ್ತಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಲಾರದು. ಅಂತೆಯೇ ಪ್ರಪಂಚದ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಲ್ಲಾ ಕಾಲದ್ರವ್ಯದ ಸಹಾಯವನ್ನು ಪಡೆಯದೆಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳಲಾರವು. ಆದುದರಿಂದ ಕಾಲವು ಅವುಗಳ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಕಾಲವು ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ನಿಶ್ಚಯಕಾಲ, ಇನ್ನೊಂದು ವ್ಯವಹಾರಕಾಲ. ಲೋಕಾಕಾಶದ ಪ್ರತಿಯೊಂದುಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಕಾಲದ ಅಣುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾಲಾಣಗಳನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಕಾಲವೆನ್ನುವರು. ಅಂದರೆ ಕಾಲದ್ರವ್ಯವೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ವಸ್ತುವೇ ಈ ಕಾಲಾಣುಗಳು. ಈ ಕಾಲಾಣುಗಳ ದೆಸೆಯಿಂದಲೇ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳು ದೃಗ್ಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಿಂದಲೇ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಸ್ಥಿರವಾಗಿ-ರುವುದು. ಆಕಾಶದ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ಪುದ್ಗಲದ ಒಂದು ಪರಮಾಣುವು ಮಂದಗತಿಯಿಂದ ತನ್ನ ಪ್ರದೇಶದಿಂದಅದಕ್ಕೆ ತಾಗಿರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಹೋಗಲು ತಗಲುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ 'ಸಮಯ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಮಯವುಕಾಲದ್ರವ್ಯದ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿದೆ. ಸಮಯಗಳ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಗಳಿಗೆ, ದಿನ, ರಾತ್ರಿ ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇವೆಲ್ಲವ್ಯವಹಾರ ಕಾಲ.

ವಿಶ್ವದ ರಚನೆ

ಈ ವಿಶ್ವ ಅನಾದಿ, ಅನಿಧನ. ಇದಕ್ಕೆ ಆದಿಯೂ ಇಲ್ಲ ಅಂತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ, ಎಂದೂ ಯಾರು ಇದನ್ನು ಮಾಡಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ನಿಧನವೂ ಇಲ್ಲ. ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ಇದು ಹೀಗೆಯೇ ಇದೆ. ಅನಂತ ಕಾಲದವರೆಗೆ ಹೀಗೇಯೇ ಇರುವುದು. ಇದಂತು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಭಾವವೇ. ಅಂದರೆ ಯಾರಿಂದಲೂ ಮಾಡಲ್ಪಡದ ಹಾಗೂ ಅನಾದಿಯಿಂದಲೂ ಇರುವ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳಿವೆ ಮತ್ತು ಆ ವಸ್ತುಗಳ ಗುಣ ಅಥವಾ ಸ್ವಭಾವವೂ ಅನಾದಿಯಾಗಿದೆ.

ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಬೇರೊಂದು ವಸ್ತು ಆಗುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಥಾ ನವೀನವಾದ ವಸ್ತುವು ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಷ್ಟವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವು

ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ನಡೆದು ಬಂದಿದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ಅದಲುಬದಲಾಗಿ ಹೊಸ ಹೊಸ ವಸ್ತುಗಳು ದೃಷ್ಟಿಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆ. ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಬೇರೆ ವಸ್ತುವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.ಹಾಗೂ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಒಂದೇ ಒಂದು ಪರಮಾಣವು ಕಡಿಮೆಯೂ ಆಗಲಾರದು. ವಸ್ತುಗಳುಹೇಗೆ ಅನಾದಿ -ಅನಂತಗಳೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅವುಗಳ ಗುಣ ಮತ್ತು ಸ್ವಭಾವಗಳೂ ಅನಾದಿ - ಅನಂತಗಳಾಗಿವೆ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳೆಲ್ಲಾ ವಸ್ತುಗಳ ಗುಣ ಮತ್ತು ಸ್ವಭಾವಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನುಬಿಟ್ಟು ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ಈಶ್ವರೀಯ ಶಕ್ತಿಯೂ ಕಲಸ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಅಗತ್ಯವೂ ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೇ ಇಲ್ಲ.

ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳು ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಗಾಗುವುವು ಅಥವಾ ತನ್ನ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಗಾಗುವಂತೆ ಬೇರೆವಸ್ತುಗಳೊಡನೆ ವರ್ತಿಸುವುವು. ಆ ವಸ್ತುಗಳೊಳಗೆ ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ ಆದಾನ - ಪ್ರದಾನ (ಕೊಳು-ಕೊಡುಗೆ) ಗಳುನಡೆಯುತಲಿದ್ದು ಅವುಗಳ ದೆಸೆಯಿಂದಾಗಿ ನಾನಾ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಪ್ರಪಂಚದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಯಾರೊಬ್ಬ ನಿಯಾಮಕನೂ ಇಲ್ಲ. ಉದಾ: ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಭಾವದ ಕಾರಣವೊಂದರಿಂದಲೇ ಮಳೆ ಬರುವ ಕಾರಣಗಳು ಒಟ್ಟಾದಾಗ ಮಳೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಬುದ್ಧಿವಂತ ವ್ಯವಸ್ಥಾಪಕನಾರೂಇಲ್ಲ. ವಸ್ತುಗಳ ಸ್ವಭಾವದಂತೆ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯವಹಾರಗಳೂ ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿ ಸಾಗುತ್ತಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ವಸ್ತುಸ್ವಭಾವವನ್ನುತಿಳಿಯದ ಜನ ಜಗನ್ನಿಯಾಮಕನೊಬ್ಬನಿದ್ದಾನೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ.

ಜೈನಾಚಾರದ ಪ್ರಾಣ: ಅಹಿಂಸೆ

ಜೈನ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಆಚಾರ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಭಾಗಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದರಂತೆ ಜೈನದರ್ಶನದಪ್ರಾಣಃ ಅನೇಕಾಂತವಾದ ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಈಗ ಜೈನಾಚಾರದ ಪ್ರಾಣಃ ಅಹಿಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನುನೋಡೋಣ.

ಜೈನ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹಿಂಸೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಪರಿಣಾಮವೇ ಹಿಂಸೆ. ಅಂದರೆ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪ್ರಾಣಿಯ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯು ಉಂಟಾದಾಗ ಹಿಂಸೆಯಾಗುವುದು. ಇಂಥ ಹಿಂಸೆಯು ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಕಷಾಯದಿಂದ ಅಂದರೆ ತಿಳಿದೂ ತಿಳಿದೂ ಮಾಡುವ ಹಿಂಸೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಅಜಾಗರೂಕತೆಯಿಂದಉಂಟಾಗುವ ಹಿಂಸೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಕ್ರೋಧ, ಮಾನ, ಮಾಯೆ, ಲೋಭಗಳಿಗೆ ವಶೀಭೂತನಾಗಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬನನ್ನು ಹೊಡೆಯುವನು. ಆಗ ಅದು

ಕಷಾಯದಿಂದಾದ ಹಿಂಸೆಯಾಗುವುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಮನುಷ್ಯನ ಅಜಾಗರೂಕತೆಯಿಂದ್ಇತರರಿಗೆ ಕಷ್ಟವಾದರೆ ಅಥವಾ ಮರಣ ಸಂಭವಿಸಿದರೆ ಅದು ಪ್ರಮಾದದಿಂದಾದ ಹಿಂಸೆ.

ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ದ್ರವ್ಯಹಿಂಸೆ ಇನ್ನೊಂದು ಭಾವಹಿಂಸೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬರನ್ನು ಹಿಂಸಿಸುವ, ಕೊಲ್ಲುವ ಅಥವಾ ಅಸಾಮಧಾನ ಚಿತ್ತದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಹಿಂಸೆ ಅಥವಾಮೃತ್ಯ ಸಂಭವಿಸಿದರೆ ಅದನ್ನು ದ್ರವ್ಯಹಿಂಸೆ ಎನ್ನುವರು. ಇನ್ನೊಬ್ಬರನ್ನು ಹಿಂಸಿಸುವ, ಕೊಲ್ಲುವ ಅಥವಾ ಅಜಾಗರೂಕತೆಯ ಚಿತ್ತಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಇದ್ದುದಾದರೆ ಅದನ್ನು ಭಾವಹಿಂಸೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಾವಹಿಂಸೆಯೇ ನಿಜವಾದ ಹಿಂಸೆ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ.

ಭಾವಹಿಂಸೆದೊಡನೆ ದ್ರವ್ಯಹಿಂಸೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದರಿಂದ ದ್ರವ್ಯಹಿಂಸೆಯನ್ನೂ ಹಿಂಸೆಯೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆದ್ರವ್ಯಹಿಂಸೆಯಾದಲೆಲ್ಲಾ ಭಾವಹಿಂಸೆಯು ಆಗಲೇಬೇಕೆಂದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನಿಂದ ಹಿಂಸೆಯಾಗಲಿ, ಕೊಲೆಯಾಗಲಿಸಂಭವಿಸಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅವನಿಗೆ ಹಿಂಸಿಸುವ ಇಲ್ಲವೆ ಕೊಲೆ ಮಾಡುವ ಇಚ್ಛೆ ಇತ್ತೆಂದು ಖಂಡಿತ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.ಅಂದರೆ ಹಿಂಸೆಯ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಉದ್ದೇಶ ಇದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅದನ್ನು ಹಿಂಸೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದಂತಾಯ್ತು.

೨.೩.ಬೌದ್ಧ ಚಿಂತನೆಗಳು

ಆಕರಗಳು: ಬುದ್ಧನು ಬದುಕಿದ್ದಾಗ ಏನನ್ನೂ ಬರೆದಿರಲಿಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂದಪಟ್ಟ ಯಾವ ಗ್ರಂಥವೂಬುದ್ಧನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟುದಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳು ಲಭ್ಯವಿವೆ. ಅತಿ ಪುರಾತನ ಬೌದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳೆಂದರೆ, ಉಪನ್ಯಾಸಗಳು, ಉಕ್ತಿಗಳು,ಗೀತೆಗಳು, ಕಥೆಗಳು, ನಡವಳಿಕೆ, ನಿಮಗಳು, ಮೊದಲಾದ ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಸಂಗ್ರಹಗಳು. ಈ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಘಟಕಗಳೆಂಬ ದೊಡ್ಡ ಸಂಕಲನಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಅಂತಹ ಮೂರು ಸಂಕಲನಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು 'ತ್ರಿಪಿಟಕಗಳು' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳೆಲ್ಲ ಪಾಲಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ.

ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು 'ವಿನಯ ಪಿಟಕ': ಅದು ಬೌದ್ಧ ಭಿಕ್ಷು ಸಂಘಗಳ ನಡವಳಿಕೆಯ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು; ಶಿಸ್ತನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಭಿಕ್ಷುಗಳ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ಸನ್ಯಾಸಿಯರ ದೈನಂದಿನ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವನ್ನದುವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

ಎರಡನೆಯದು 'ಸುತ್ತ ಪಿಟಕ' (ಸೂತ್ರ ಸಂಕಲನ). ಬುದ್ಧ ಮತ್ತು ಆತನ ಆದಿ ಶಿಷ್ಯ ಸಂಕುಲದವರು ಬೋಧಿಸಿದ್ದಧರ್ಮ ಅಥವ ಮತ ಹೇಗಿತ್ತೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಸೂತ್ರ ಸಂಕಲನ ಆಕರ ಗ್ರಂಥವಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ 'ನಿಕಾಯ'ಗಳೆಂಬ ಐದು ಭಾಗಗಳಿವೆ. ಬೌದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನ ಗದ್ಯ ಹಾಗೂ ಪದ್ಯ ರೂಪದ ಬೋಧನೆಗಳು ಈಪಿಟಕದಲ್ಲಿವೆ.

ಮೂರನೆಯದು 'ಅಭಿದರ್ಮ-ಪಿಟಕ' ಅಥವ ಉನ್ನತ ಧರ್ಮ ಚಿಂತನೆಯ ಸಂಕಲನ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸುತ್ತ ಪಿಟಕದಲ್ಲಿನ ವಿಚಾರಗಳೆ ಹೆಚ್ಚು ಪಾಂಡಿತ್ಯಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿವರಣೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಈ ಮೂರು ಪಿಟಕಗಳುಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಮಾಣ ಗ್ರಂಥಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ.

ಇವುಗಳಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಕೆಲವು ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಇದೆ. ಬೌದ್ಧ ಬೋಧಕ ನಾಗಸೇನ ಮತ್ತು ವಾಯುವ್ಯ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಆಳಿದ್ದ ಗ್ರೀಕ್ ದೊರೆ ಮಿನಾಂಡರ್ (ಮಿಲಿಂದ) ನಡುವೆ ನಡೆದ ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ "ಮಿಲಿಂದ ಪ್ರಶ್ನೆ"ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಗ್ರಂಥ ಇದಲ್ಲದೆ ಇವುಗಳ ನಂತರದ ಬರಹಗಳಾದ ಕೆಲವು ಸಂಸ್ಕೃತ ಗ್ರಂಥಗಳೂ ಇವೆ.

ಬೋಧನೆಗಳು

ಬೌದ್ಧ ಪರಂಪರೆಯು, ಬುದ್ಧನು ಸ್ವತಃ ಬೋಧಿಸಿದ ನಾಲ್ಕು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸತ್ಯ(ಆರ್ಯಸತ್ಯ)ಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿ ಹೊಂದಿದೆ. ಈ ಆರ್ಯ ಸತ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ ಅಂದರೆ ವಸ್ತುಗಳ ಅವಲಂಬಿತ ಸಮುತ್ಪಾದನೀಯಸಿದ್ಧಾಂತವು ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ದುಃಖಗಳಿಗೆ ೧೨ ಕಾರಣಗಳ ಬಂಧನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು(ದ್ವಾದಶ ನಿದಾನಗಳನ್ನು) ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ದುಃಖಗಳಿಂದಲೂ ಬಿಡುಗಡೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ "ನಿರ್ವಾಣ"ವನ್ನು ಬುದ್ಧನಆರ್ಯಸತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ (ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಕ) ಅಶಾಶ್ವತತತ್ವ(ಅನಿತ್ಯವಾದ) ಹಾಗೂ ಶಾಶ್ವತ ಆತ್ಮ ವಸ್ತುವಿನ ನಿಷೇಧ (ಅನಾತ್ಮವಾದ) ಎಂಬ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದೆ.

ಬುದ್ಧನ ನಾಲ್ಕು ಆರ್ಯ ಸತ್ಯಗಳು ಹೀಗಿವೆ.

೧. ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ದುಃಖಮಯ
೨. ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರುತ್ತದೆ.
೩. ದುಃಖವನ್ನು ನಿರ್ಮೂಲನ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.
೪. ದುಃಖ ನಿರ್ಮೂಲನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಾರ್ಗವಿದೆ.

ಬುದ್ಧನು ಈ ನಾಲ್ಕು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿರುವ ರೀತಿಯನ್ನು ದೇವಿಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ(೧೯೧೮-೧೯೯೩) ಅವರು ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.[೨೩]

"ಓ ಭಿಕ್ಷುಗಳೇ, ದುಃಖದ ಆರ್ಯಸತ್ಯವು ಈ ರೀತಿಯಿದೆ. ಹುಟ್ಟುವುದು ದುಃಖ ವೃದ್ಧಾಪ್ಯ ದುಃಖ, ಅಸ್ವಾಸ್ಥತೆದುಃಖ,ಮರಣವು ದುಃಖ,ಪ್ರಿಯವಲ್ಲದರೊಂದಿಗೆ ಐಕ್ಯವಾಗುವುದು ದುಃಖ, ಪ್ರಿಯವಾದುದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳ್ಳುವುದು ದುಃಖ, ತನ್ನ ಅಪೇಕ್ಷಿತ ವಸ್ತು ಸಿಗದಿರುವುದು ದುಃಖ, ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ (ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ) ಐದು ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವುದು ದುಃಖ.

"ಓ ಭಿಕ್ಷುಗಳೇ, ದುಃಖದ ಮೂಲವನ್ನು ಕುರಿತ ಆರ್ಯ ಸತ್ಯ ಈ ರೀತಿಯಿದೆ.(ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬಗೆಗೆ) ತೃಷೆಯು ದುಃಖದ ಮೂಲ. ಅದು ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಬೆಂಬತ್ತುತ್ತದೆ. ಅದು ಕಾಮ ಮತ್ತು ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಜನ್ಮದಿಂದಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಸುಖ ಭೋಗಾಭಿಲಾಷೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ತೃಷೆ ಅಧಿಕಾರದ ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳು ಅಲ್ಲೋ ಇಲ್ಲೋ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮಾತ್ರಪೂರೈಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

"ಓ ಭಿಕ್ಷುಗಳೇ ದುಃಖದ ನಿರ್ಮೂಲನೆಯ ಆರ್ಯ ಸತ್ಯ ಈ ರೀತಿಯಿದೆ. ಈ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕೊನೆಗಾಣಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಈ ಕೃಪೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸುವುದು. ಅದನ್ನು ಹೋಗಗೊಡುವುದು, ಹೊರಗೆ ತಳ್ಳುವುದು, ಅದರಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡದಿರುವುದು.

"ಓ ಭಿಕ್ಷುಗಳೇ, ಇದು ದುಃಖವನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕುರಿತ ಆರ್ಯಸತ್ಯ: ಅದು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಎಂಟುಅಂಶಗಳ ಮಾರ್ಗ. ಅಂದರೆ ಸರಿಯಾದ ನಂಬಿಕೆ, ಸರಿಯಾದ ನಿರ್ಧಾರ, ಸರಿಯಾದ ಪ್ರಯತ್ನ, ಸರಿಯಾದ ವಿಚಾರ ಸರಿಯಾದ ಸ್ವಚಿತ್ತ ಏಕಾಗ್ರತೆ.

ಬುದ್ಧನು ಇಡೀ ವಿಶ್ವವನ್ನು ದುಃಖ ಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಕಾರಣ ಏನಿದ್ದರಬಹುದು? ಆತನನ್ನು ಕಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಿಜವಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿತ್ತು. ತನ್ನ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಸಂಕಷ್ಟಗಳ ಸಮೂಹ ಆತನಮನಸ್ಸನ್ನು ಕಾಡುತ್ತಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ಪರಿಹಾರದ ಮಾರ್ಗ ಆತನಿಗೆ

---

೨೩. ಸ್ವಾಮಿ ಧರ್ಮತೀರ್ಥ:೧೯೯೦-ಪುಟ೯೭ ಹಿಂದೂ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಇತಿಹಾಸ, ಅನು: ಭಗವಾನ್

ಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಈ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆದೇವಿಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ (೧೯೯೮-೧೯೦) ಅವರು ಈ ರೀತಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ್ದಾರೆ.

"ಬುದ್ಧನ ಕಾಲವು ಮಹತ್ತಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಂದೋಲನದ ಕಾಲವಾಗಿತ್ತೆನ್ನುವುದೇ ಆತನ ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿದೆ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈಶಾನ್ಯ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳ ಭಗ್ನಾವೇಶೇಷಗಳಿಂದ ಮಾಗಧ,ಕೋಸಲಗಳಂತಹ ನಿರುಂಕುಶ ಪ್ರಭುತ್ವ ಶಕ್ತಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಬಲ ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದುದು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಕಂಡುಬರಲಾರಂಭಿಸಿತ್ತು. ಹೀನವಾದ ದುರಾಶೆ, ಅಮಾನುಷವಾದ ಸುಖಭೋಗಾಭಿಲಾಷೆ, ಅಸಹ್ಯವಾದ ಜಿಪುಣತನ, ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸೊತ್ತುಗಳನ್ನು ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ಕೊಳ್ಳೆ ಹೊಡಯುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ತೆರಿಗೆಗಳ ಹೊರೆ, ಬಡ್ಡಿಯ ಬಾರ, ಬಲಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಹಣ ದೋಚುವ ಹವ್ಯಾಸ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಜನರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಎಂದೂ ಕಂಡು ಕೇಳಿ ತಿಳಿಯದಿದ್ದಂತಹ ಕಷ್ಟಕಾರ್ಪಣ್ಯಗಳನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿದ್ದವು.[೨೮] ಆ ಜನರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯದೊಳಗಿನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸಮಾನತೆ, ಸೌಭ್ರಾತೃತ್ವಗಳ ನೆನಪು ಇನ್ನೂ ಅಳಿಯದೆ ಉಳಿದಿತ್ತು. ಆ ಜನರ ನೆರೆ ಹೊರೆಯಲ್ಲಿ ಮಲ್ಲರು, ಶಾಕ್ಯರು, ವಜ್ಜಿಗಳೇ ಮೊದಲಾದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಪ್ರಾಕೃತ ಸಮುದಾಯದ ಸರಳತೆ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತತೆ ಅಳಿಯದೆ ಉಳಿದಿದ್ದವು. ಸ್ವತಃ ಬುದ್ಧನೇ ಶಾಕ್ಯ ಬುಡಕಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿದವನಾಗಿದ್ದ. ಆತ ತನ್ನ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಸ್ವಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಸರ್ವಥಾ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಆಂತರಿಕ ಸಮಾನತೆಗಳು ಅಪಾಯಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿದ್ದವು. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಾಬಲ್ಯಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದ ರಾಜನಿಷ್ಠ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಅಂತಹ ಸ್ವತಂತ್ರ ಜನತಂತ್ರಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಹಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನುನಿರ್ಮೂಲನಗೊಳಿಸುವುದು, ಆರಂಭ ಕಾಲದ ರಾಜ್ಯಗಳ ಧೋರಣೆಯಾಗಿತ್ತು. ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು."[೨೯]

ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾ ಅವರು ಮುಂದುವರಿದು ಮತ್ತೂ ಒಂದಿಷ್ಟು ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದನಿಜವಾದ ಸಂಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ನಿಜವಾಗಿ ತೊಡೆದು ಹಾಕುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಆಗ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆ ರೀತಿ ದುಃಖದ ಮೂಲಗಳನ್ನುಇಲ್ಲವಾಗಿಸಬೇಕಿದ್ದರೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಹಂತಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಹೋಗಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಮಾನವನ ಉತ್ಪಾದನಾಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರಚಂಡ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ

---

೨೮. ಎಂಗೆಲ್ಸ್ ಅವರ ಕುಟುಂಬ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿ ಹಾಗೂರಾಜ್ಯಗಳ ಉಗಮ-ಕೃತಿಯ ೬ನೇ ಅಧ್ಯಾಯವು ಇದನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ.

೨೯. ದೇವಿಪ್ರಸಾದ್ ಚಟ್ಟೋಪಾಧಾಯ -೧೯೯೮-೧೯೧

ಹುಟ್ಟಿ, ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮೃದ್ಧತೆ, ಸಮಾನತೆಗಳ ಭರವಸೆನೀಡಬಲ್ಲ ಸಮಾಜವಾದಿ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಒಂದೇ ನೆಗೆತದಲ್ಲಿ ತಲುಪಬೇಕಿತ್ತು. ಬುದ್ಧನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಂತಹ ಉತ್ಪಾದಕ ಶಕ್ತಿಗಳಮುಂದುವರೆದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಅಂತಹ ದುಃಖ ನಿವಾರಣೆ ಸಾಧ್ಯವಿತ್ತು. ಆದರೆ ಬುದ್ಧನಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಶೋಷಣೆಗಳನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿಸಲು ಹಾಗೂ ಸಂಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿಸಲು ಮಾತ್ರ ಸಹಾಯಕವಾಗಿದ್ದವು.ಆದುದರಿಂದ ವಾಸ್ತವಿಕವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ಪರಿಹಾರವೊಂದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಷ್ಟೇ ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಉಳಿದಿದ್ದಮಾರ್ಗವಾಗಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಿದ ದುಃಖದ ಅರಿವನ್ನು ಅತಿಕ್ರಮಿಸಬಲ್ಲಂತಹ ದಾರಿಯನ್ನುಆತ ತೋರಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು."[೨೬]

ಬುದ್ಧನ ಪ್ರಕಾರ, ಇರುವಿಕೆಯಾಗಲಿ (ಅಸ್ತಿತ್ವ), ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯಾಗಲಿ (ನ-ಅಸ್ತಿತ್ವ) ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಆಗುವಿಕೆ (ಪರಿಣಾಮ) ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯ. ಇದರಿಂದ ಆತ ಸತ್ಯವನ್ನೆ ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಎಂದು ಸರಳೀಕರಿಸುವಂತಿಲ್ಲ ಯಾಕೆಂದರೆ ಆತಸತ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಿದ. ನಿರಂತರವಾದ ಬದಲಾವಣೆಇದೆ. ಆದರೂ ಬದಲಾಯಿಸಿ ಹೋಗುವಂಥದು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಕರ್ಮ ಇದೆ;ಆದರೆ ಕರ್ತೃವಿಯ ಇಲ್ಲ.[೨೭]

ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ನಿರಂತರತೆ ಇದೆ. ಆದರೂ ಯಾವ ಹೊಸ ವಸ್ತುಗಳೂ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಜಗತ್ತು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಆಗುವುದು, ಅಳಿಯುವುದು ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಹೊಸ ವಸ್ತುಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ ಆ ಆಗುವಿಕೆಯ ಪರಿಣಾಮದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ವಸ್ತು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ನಿಯಮವನ್ನು ಕುರಿತ ಆಲೋಚನೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ಮುಖ್ಯ ಕೇಂದ್ರ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿವರಿಸಕೊಂಡು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುಬಹುದು.

ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಕೂಡ ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಸ್ಥಿತಿಗಳ ಸರಣಿ. ಆದರೆ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಬರುವ ಯಾವುದೇ ಎರಡು ಘಟಕಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಬುದ್ಧನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಎರಡು ಬಗೆಯ ವಿವರಣೆಗಳಿದ್ದವು.

೨೬. ದೇವಿಪ್ರಸಾದ್ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ ೧೯೪-೧೯೫

೨೭. ಇದು, ಲೋಕದ ಎಲ್ಲಾ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ನಿರ್ಧಾರಕ, ನಿಯಂತ್ರಕ 'ದೇವರು'-ಎಂಬವಿಚಾರವಾದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ.

ಒಂದು:ಒಂದಾದ ಮೇಲೊಂದು ಬರುವುದು ಆಕಸ್ಮಿಕ ಎಂಬುದು

ಎರಡು: ಹೀಗೆ ಒಂದಾದ ಮೇಲೊಂದು ಬರುವುದರಲ್ಲಿ ಒಂದುಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಹೀಗೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು, ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ತಮಗೆತಿಳಿದಿದ್ದ ಅಂಶಗಳ ಜೊತೆಗೆ ದೇವರು ಎನ್ನುವ ಅಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಅಂಶವೊಂದನ್ನು ತಂದದ್ದು.

ಬುದ್ಧನು ಈ ಎರಡೂ ಮಾದರಿಯ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಸಿದ, ಮತ್ತು ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಏಕೈಕ ಅಂಶ ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ಆತ ಮಂಡಿಸಿದ. ಆಕಸ್ಮಿಕತೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಖಂಡಿಸಲುಆತ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಏಕರೂಪತೆಯನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ. ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರವೇಶವನ್ನೇ ಆತ ನಿರಾಕರಿಸಿದ.

ಬೌದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಉತ್ಪಾದನೆ ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ಕಾರಣದ ಸ್ವ-ವಿಕಾಸವಲ್ಲ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಹೊರಗಿನ ಕೆಲವುಅಂಶಗಳು ಸಹಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಪರಿಣಾಮ, ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಅನುಕ್ರಮ ಶ್ರೇಣಿ. ಆದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯು ಆಗಂತುಕವಾದದ್ದು. ಕೆಲವು ಅನಿವಾರ್ಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ಏರ್ಪಡುವವರೆಗೂ ಒಂದು ಶ್ರೇಣಿಯು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಶ್ರೇಣಿಯು ಒಮ್ಮೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಮೇಲೆ ಅದರ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ಇರುವವರೆಗೂ ಅದು ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾ: ದೀಪದ ಒಂದು ಶ್ರೇಣಿಯು ಬತ್ತಿ, ಎಣ್ಣೆ ಮುಂತಾದವು ಇಲ್ಲದೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಥವಾ ಹಲವು ಸಹಕಾರಕ ಅಂಶಗಳು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟುವವರೆಗು ಅದು ನಿರಂತರವಾಗಿ (ಉರಿಯುತ್ತಲೇ) ಆಗುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದುದೆಂದರೆ, ಅದರ ಕ್ರಿಯೆ ಮೂಲಭೂತ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ ಎಂಬುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು 'ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದ ತತ್ವ'ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ.

ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ ತತ್ವವು ಕಾರ್ಯ-ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧದ ತತ್ವವನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟಿದೆ. ಅದರ ಅರ್ಥವು ಹೀಗಿದೆ.

'ಅದು ಇದೆಯಾದುದರಿಂದ ಇದು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಉದ್ಭವದಿಂದ ಇದು ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೊಂದು ಸಕಾರಾತ್ಮಕ ರೂಪವೂ ಇದೆ. ಅದು ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಅದು ಇಲ್ಲವಾಗುವುದರಿಂದ ಇದು ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಸರಣಿಯ ಆರಂಭವಾದರೂ ಸಹ ಮತ್ತೆ ಕೊನೆಗಾಣುವ ಸಂಭವವಿದೆ. "ಆದಿ ಬೌದ್ಧ ಮತದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಮಹತ್ವವುಳ್ಳವಾಗಿದ್ದವು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿದ್ಯಮಾನವೂ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಇಲ್ಲವಾದಾಗ ಆ ವಿದ್ಯಮಾನವೂ ಸಹ ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಮೂಲ ಸತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ದುಃಖವೂ ಕೂಡ ಈ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ದುಃಖಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಹಾಗೂ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿರುವ ಕೆಲವು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದು, ಆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ಇಲ್ಲವಾಗುವಾಗ ಈ ದುಃಖವೂ ಸಹ ಇಲ್ಲವಾಗಲೇಬೇಕು." ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧನು ತೀವ್ರವಾದ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸಿದ, ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ. ಅದಕ್ಕೆ ಹನ್ನೆರಡು ಕಾರಣಗಳ ಸರಣಿಯನ್ನು 'ದ್ವಾದಶ ನಿದಾನಗಳು'ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಆ ಕಾರಣಗಳ ಸರಣಿಯು ಈ ಮುಂದಿನಂತಿದೆ.

೦೧. ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಅಚ್ಚೊತ್ತಲ್ಪಡುತ್ತದೆ
೦೨. ಮನಃಸ್ಥಿತಿಗಳಿಂದ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ರೂಪಿತವಾಗುತ್ತವೆ
೦೩. ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಿಂದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಒರತೆಯಾಗುತ್ತದೆ
೦೪. ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಮಾನಸಿಕ ಶಾರೀರಿಕ ಸಂರಚನೆ (ನಾಮರೂಪ) ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ
೦೫. ಮಾನಸಿಕ-ಶಾರೀರಿಕ ಸಂಘಟನೆಯಿಂದ ಆರು ಆಯತನಗಳು(ಐದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು) ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ.
೦೬. ಆರು ಆಯತನಗಳಿಂದ ಸಂಪರ್ಕ(ಸ್ಪರ್ಶ) ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ
೦೭. ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ಸಂವೇದನೆ (ವೇದನಾ) ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ
೦೮. ಸಂವೇದನೆಗಳಿಂದ ತೃಷೆ (ತೃಷ್ಣಾ, ಕಾಮ) ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ
೦೯. ತೃಷೆಯಿಂದ ಸಂಬಂಧ(ಉಪಾದಾನ) ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ
೧೦. ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಜನ್ಮ ತಳೆಯುವ ಇಚ್ಛೆ(ಭವ) ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ
೧೧. ಜನ್ಮ ತಳೆಯುವುದರಿಂದ ವೃದ್ಧಾಪ್ಯ ಮತ್ತು ಮರಣ, ದುಃಖ, ಅಳಲು, ಸಂಕಷ್ಟ, ಬೇಸರಿಕೆ, ಹತಾಶೆಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ.
೧೨. ಹೀಗೆ ದುಃಖದ ಇಡೀ ರಾಶಿಯೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ

೨೮. ದೇವೀಪ್ರಸಾದ್ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ, ೧೯೯೪-೧೯೫

ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಆಧಾರದಿಂದ ಹಲವಾರು ಪ್ರಮುಖ ಉಪಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಆರಂಭಕಾಲದ ಬೌದ್ಧ ಚಿಂತನೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತು. ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ನಶ್ವರತೆಯ ತತ್ವ ಹಾಗೂ ಆತ್ಮವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಥಾರ್ಥತೆಯಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಈಪ್ರತೀತ ಸಮುತ್ಪಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ವಿಚಾರಗಳಾಗಿವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿದ್ಯಮಾನವು ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳ ಒಗ್ಗೂಡುವಿಕೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಹಾಗೂ ಹಾಗೆ ಒಗ್ಗೂಡಿದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸಿದ ಯಾವುದೂ ಕೂಡ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿರಲಾರದು ಎಂಬ ಊಹೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಈ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ನಶ್ವರತೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಹುಟ್ಟಿರುವಂತಿದೆ. ಹುಟ್ಟಿದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಕೂಡ ಅಶಾಶ್ವತ ಎಂಬ ನ್ಯಾಯ ದರ್ಶನದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಇದು ಹೋಲಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ.[೨೯] ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಶಾಶ್ವತವಲ್ಲ, ನಿತ್ಯವಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಶಾಶ್ವತ ಆತ್ಮ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಆದಿ ಬೌದ್ಧ ಚಿಂತನೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದವಾಗಿವೆ.

ಈ ಎರಡು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಎಂದರೆ ಆತ್ಮ ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಂದಲೂ ವಿರಹಿತವಾದ, ಶಾಶ್ವತವಾದ ಪರಿಶುದ್ಧ ವಸ್ತುವೆಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ವಿಚಾರಧಾರೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಆತ್ಮವು ಪರಮ ಯಥಾರ್ಥ, ನಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಅನಶ್ವರ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಬದಲಾಗುವ, ಶಾಶ್ವತವಾದ, ವಿಶಿಷ್ಟ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗಳು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಅಯಥಾರ್ಥವಾಗಿರಲೇಬೇಕು. ಆದಿ ಬೌದ್ಧ ಚಿಂತನೆಯು ಉಪನಿಷತ್ ನ ಈ ವಿಚಾರಧಾರೆಗೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿತ್ತು. "ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವಗಳೂ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗಳೂ ಅವುಗಳನ್ನಾವರಿಸಿರುವ ಭೌತ ಸ್ಥಿತಿಗಳೂ ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿವೆ. ಈ ಯಥಾರ್ಥಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದ ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನ ಆತ್ಮ ಎಂಬುದೊಂದು ಇದೆಯೆನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯು ಕೇವಲ ಅಂಧಶ್ರದ್ಧೆ ಮಾತ್ರವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಆರಂಭಕಾಲದ ಬೌದ್ಧ ಚಿಂತನೆಯ ಮೂಲ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿತ್ತು. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ, ಬೌದ್ಧ ಚಿಂತನೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎಂದರೆ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗಳ ಮತ್ತು ಶರೀರದ ಮೊತ್ತ (ಸಂಘಾತ) ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದಿ ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಐದು ಸ್ಕಂದ ಅಥವಾ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ರೂಪ, ವಿಜ್ಞಾನ, ವೇದನಾ, ಸಂಜ್ಞಾ, ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕಾರಎಂಬುವುಗಳೇ ಈ ಐದು ಸ್ಕಂದಗಳು. ಇವುಗಳ ಪೈಕಿ ರೂಪ ಸ್ಕಂದವೆಂದರೆ ಭೌತಿಕ ಶರೀರವೆಂದೂ ಇತರ ಸ್ಕಂದಗಳು ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದೂ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ"[೩೦]

---

೨೯. ವಿ.ಬ್ರೊದೋವ್, ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ, ೧೯೯೦-೧೧೧

೩೦. ದೇವಿಪ್ರಸಾದ್ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ,೧೯೯೪-೧೯೭).

"ಭೌತ ವಸ್ತುಗಳು ಸಹ ಆತ್ಮದ ಹಾಗೆಯೇ ಗೋಚರ ಗುಣಗಳ ಒಟ್ಟು ಮೊತ್ತಗಳಾಗಿವೆ. ಹಾಗೂ ಈ ಮೊತ್ತಗಳು, ಎಂದರೆ ಭೌತ ವಸ್ತುಗಳು, ಎರಡು ಕ್ಷಣಗಳ ಅವಧಿಯೊಳಗೂ ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ಉಳಿಯಲಾರವು ಎಂದು ಆದಿ ಬೌದ್ಧ ಚಿಂತನೆ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಆತ್ಮವೂ ಭೌತ ಜಗತ್ತೂ ಇವು ಒಂದೊಂದು ನಿರಂತರವಾಗಿ(ಸದಾ ಹುಟ್ಟುತ್ತಲೂ, ಅಳಿಯುತ್ತಲೂ, ಬದಲಾಗುತ್ತಲೂ) ಇರುತ್ತವೆ. ಆ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು 'ಸಂತಾನ' ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಎರಡು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ನೀರಿನ ಪ್ರವಾಹ; ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ವಯಂ-ಜ್ವಲಿಸುವಮತ್ತು ಸ್ವಯಂ-ಕ್ಷಯಿಸುವ ಜ್ವಾಲೆ. ನಾವು ವಸ್ತುಗಳೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ನಿಜವಾಗಿ ಕೇವಲ ಒಂದೇ ತರದ ವಸ್ತುಗಳ ಅಥವಾ ಘಟನೆಗಳ ಸರಣಿಗಳಷ್ಟೆ ಆಗಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಹೊಂದಿರುವ ಸ್ಥಿರತೆಯ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಾಲ್ಪನಿಕವಾದವುಗಳಾಗಿವೆ. ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಘಟನೆ ಸಹ ಅದರ ನಿರಂತರ ಪರಿವರ್ತನಾ ಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಆದಿ ಬೌದ್ಧ ಚಿಂತನೆ ನೀಡಿದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಕಾಣಿಕೆಯಾಗಿದೆ."[೩೧]

ಬೌದ್ಧ ಚಿಂತನೆಗಳು ಕ್ರಿ.ಶ.ಆರಂಭಿಕ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಇದನ್ನು ಅನಂತರದ ಬೌದ್ಧ ಚಿಂತನೆಗಳು[೩೨] ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಆ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ಚಿಂತನೆಯ ಹಲವು ಶಾಖೆಗಳಿದ್ದು;ಅಂತಹವು ಹಂದಿನೆಂಟು ಶಾಖೆಗಳಿದ್ದುವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.[೩೩] ವಿಭಿನ್ನ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಚಿಂತನೆಗಳಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ಅವನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಒಂದು: ಹೀನಯಾನ ಮತ್ತೊಂದು ಮಹಾಯಾನ. ಈ ಎರಡರ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿವೆ.

ಎಂ.ಹಿರಿಯಣ್ಣ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ: ಹೀನಯಾನವು ಮುಕ್ತಿಯ ಕಿರಿಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನೂ, ಮಹಾಯಾನವು ಮುಕ್ತಿಯ ಹಿರಿಯಮಾರ್ಗವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀನ(ಕೆಳಮಟ್ಟದ)ಎಂಬ ಪದವು ಕಡಿಮೆಯಾದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದರಿಂದ, ಈ ಎರಡೂ ಪದಗಳನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವರು ಮಹಾಯಾನ ಪಂಥದ ಅನುಯಾಯಿಗಳು. ಹೀನಯಾನವು ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟಿದುದು. ಹೀನಯಾನ ಪಂಥದವರು ಹೊರಗಿನ

---

೩೧. ದೇವಿಪ್ರಸಾದ್ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ,೧೯೪-೧೯೮

೩೨. ಎಂ.ಹಿರಿಯಣ್ಣ ದೇವಿಪ್ರಸಾದ್ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ

೩೩. ಅದೇ

ವಸ್ತುಗಳು ನಿಜವಾದುವೆಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಮಹಾಯಾನ ಪಂಥದವರು ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತಾಳಿದ್ದಾರೆ. ಹೀನಯಾನವು, ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಂಸಾರಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಲು ಅಗತ್ಯವಾದ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮಹಾಯಾನವು, ಹೀಗೆ ಜಾಗೃತವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ವಿಶ್ರಾಂತನಾಗದೆ ಜಗತ್ತಿನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಯೋಗಕ್ಷೇಮಕ್ಕಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತದೆ.

ದೇವಿ ಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ: ಮಹಾಯಾನ ಎಂಬ ಹೆಸರೇ ಕೃತಕವಾದುದು. ಮಹಾಯಾನ ಎಂದರೆ 'ಮಹತ್ತಾದ ವಾಹನ' ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ಮಹತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆ ನೀಡುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಹೆಸರು ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಈ ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರದಿದ್ದ ಇತರ ಬೌದ್ಧ ಮತೀಯರನ್ನು ಹೀನಯಾನ ಬೌದ್ಧರೆಂದು ಕರೆಯಲಾಯಿತು. ಹೀನಯಾನ ಎಂದರೆ ಕೀಳು ತರದ ವಾಹನವೆಂಬ ತುಚ್ಛೀಕಾರದ ಧ್ವನಿ ಈ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದೆ. ಮಹಾಯಾನದ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಇಡೀ ಮಾನವ ಕೋಟಿಯ ನಿರ್ವಾಣವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಆದರ್ಶವುಳ್ಳವರೆಂದೂ, ಹೀನಯಾನದ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನಿರ್ವಾಣವನ್ನಷ್ಟೇ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆಂದು ಅವಹೇಳನ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು.

ಈ ಮೊದಲು ಹೇಳಿದ ಹದಿನೆಂಟು ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದ ನಾಲ್ಕು ಈ ಮುಂದಿನಂತಿವೆ.

ವೈಭಾಷಿಕರು: ದಿಙ್ ನಾಗ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿ ಇದರ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು. ದಿಙ್ ನಾಗನ ಕೃತಿ ಪ್ರಮಾಣ ಸಮುಚ್ಚಯ ಎಂಬುದು, ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿಯದು ನ್ಯಾಯ ಬಿಂದು, ಒಂದು ತರ್ಕ ಗ್ರಂಥ.

ಸೌತಾಂತ್ರಿಕ : ಕುಮಾರಲಬ್ಧನು ಈ ಪಂಥದ ಪ್ರವರ್ತಕ

ಯೋಗಾಚಾರ : ಅಸಂಗ ಮತ್ತು ವಸುಬಂಧು ಇದರ ಬೋಧಕರು

ಮಾಧ್ಯಮಿಕ : ನಾಗಾರ್ಜುನನು ಇದರ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕ

ಮೇಲಿನ ನಾಲ್ಕನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಚಿಂತನಾ ಧಾರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಾಸ್ತವಿಕ ಚಿಂತನೆಯುಳ್ಳದ್ದು; ಮತ್ತೊಂದು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಚಿಂತನೆಯನ್ನುಳ್ಳದ್ದು. ಮೊದಲನೆಯ ವರ್ಗದವು ಹೀನಯಾನ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವು. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಂತೆ ವಸ್ತುಗಳು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೂ, ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ನಮ್ಮ ಅರಿವಿನ

ಕ್ಷೇತ್ರದ ಹೊರಗೂ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಂಟು ಎಂದು ಅವು ನಂಬುತ್ತವೆ. ಎರಡನೆಯ ವರ್ಗದ ಎರಡು ಪಂಥಗಳೂ ಮಹಾಯಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವು. ಅವು ವಸ್ತುಗಳಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ.

ಬೌದ್ಧ ಚಿಂತನೆ ಮಂಡಿಸಿದ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಜೊತೆಗೆ, ಅದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಗ್ಗುಲನ್ನೂ ನೋಡುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧನ ಕಾಲದ ಮತ್ತು ಅನಂತರದ ಭಿಕ್ಷು ಸಂಘಗಳ ಪರಿಸರವನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಬುದ್ಧನ ಕಾಲವು ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದ, ದಿನೇ ದಿನೇ ಅವುಗಳ ಅಟ್ಟಹಾಸ ಮತ್ತು ಆಡಂಬರಗಳು ಮುಗಿಲುಮುಟ್ಟುವ ಕಾಲ, ಬುದ್ಧ ಇವುಗಳ ಅಪಾಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮುನ್ನೋಟ ಬೀರಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಆ ಹಿಂದಿನ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಸಾಮೂಹಿಕ ಜೀವನದತ್ತ ತನ್ನ ಗಮನವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದ. ಆತ ಪ್ರಪಂಚದ ನೈತಿಕ ಸುಧಾರಣೆಯನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದ. ಇದರಿಂದ ಆತನ ಕಾಲದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳು ತುಳಿತಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದವೆಂದುತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಬುದ್ಧ ತನ್ನ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ದೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿದ. ಅಂದರೆ ಜನರು ಸಮಾಜದಿಂದ 'ಹೊರಗೆ ಹೋಗುವ' ಮತ್ತು ಭಿಕ್ಷುಗಳ ಸಂಘ ಜೀವನದ 'ಒಳಗೆ ಬರುವ' ದೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಆತ ಉಪದೇಶಿಸಿದ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಂಘದೊಳಗಿನ ಜೀವನದ ರೀತಿ ಸಮಾಜ ಜೀವನದ ರೀತಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿತ್ತು. ಸಂಘಗಳು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಘಟಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಖಾಸಗಿ ಸೊತ್ತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿರಲ್ಲಿಲ್ಲ.[೩೪] ಸಂಘದಲ್ಲಿನ ಭಿಕ್ಕು ಮುಂದಿನ ಈ ಎಂಟು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ತನ್ನ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿತ್ತು. ಈ ವಸ್ತುಗಳು ಯಾವುವೆಂದರೆ:

೧,೨ ಮತ್ತು ೩- ನಿತ್ಯ ಬಳಕೆಗೆ ಮೂರು ಬಟ್ಟೆಗಳು

೪. ಸೊಂಟಕ್ಕೆ ಉಡಿದಾರ

೫. ಭಿಕ್ಷಾ ಪಾತ್ರೆ

೬. ಕತ್ರಿ

---

೩೪. ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಬುದ್ಧ ಮತ್ತು ಆನಂದರ ನಡುವೆ ನಡೆದ ಸಂವಾದದ ಮುಂದಿನ ಉದಾಹರಣೆ ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆನಂದನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಬುದ್ಧನ ಉತ್ತರ : "ಸಂಗ್ರಹಣೆಯಿಂದ ದುರಾಸೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇನೆ. ಈಗ, ಅದು ಯಾವ ರೀತಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಂದು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಯಾರಿಂದಲೂ ಅಥವಾ ಯಾವುದರಿಂದಲೂ, ಎಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಅಥವಾ ವಿಧದ ಸಂಗ್ರಹಣೆ ಇಲ್ಲವೊ ಆಗ, ಸಂಗ್ರಹಣೆಯ ನಿರ್ಮೂಲನೆಯಿಂದಾಗಿ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸಂಗ್ರಹಣೆಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ದುರಾಸೆಯು ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದೀತು? ಆದ್ದರಿಂದ, ಆನಂದ, ಸಂಗ್ರಹಣೆಯೇ. ದುರಾಸೆಯ ಮೂಲ, ಮೂಲ ಕಾರಣ, ಮೂಲಾಧಾರ, ಮೂಲೋತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಆನಂದ, ಆಸ್ತಿಯೇ ಸಂಗ್ರಹಣೆಯ ಮೂಲ, ಮೂಲ ಕಾರಣ, ಮೂಲಾಧಾರ, ಮೂಲೋತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಿದೆ(ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ;೧೯೯೪-೬೩೮)

೭. ಸೂಜಿ ಮತ್ತು

೮. ನೀರು ಸೋಸುವ ಬಟ್ಟಲು (ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ : ೧೯೯೪-೬೩೯)

ಭಿಕ್ಷುಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಸೋದರತ್ವಗಳು ಇದ್ದವು. ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯದೊಳಗಿನ ಸರಳ ಸುಂದರ ನೈತಿಕತೆ ಇಂತಹ ಸಂಘಗಳ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವಿತ್ತು. ಇಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಬೇಕೆಂಬುದೇ ಬುದ್ಧನ ನಿಜವಾದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗೆ ಆತನ ಸಂಘಗಳು, ವರ್ಗ ವಿಂಗಡಣೆ ಉಂಟಾಗಿದ್ದ ಸಮಾಜಗಳ ಒಳಗೆಯೇ ವರ್ಗಬೇಧವಿಲ್ಲದ ಸಮಾಜಗಳಾಗಿದ್ದವು.

ಭಿಕ್ಷುಗಳು ಸ್ಥಳದಿಂದ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಬೋಧಿಸುತ್ತ ಮತ್ತು ಭಿಕ್ಷೆ ಬೇಡುತ್ತ ಸಂಚರಿಸಿದರು. ಇದರಿಂದ ಇದರ ಉಪದೇಶ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರನ್ನು ತಲುಪಿತು. ಸಂಘಗಳಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯೆಯ ಪ್ರಸಾರ ತ್ವರಿತವಾಗಿ ನಡೆಯಿತು. ಸಂಘಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲ ಸ್ತರದ ಜನರಿಗೂ ಅವಕಾಶವಿತ್ತು.

ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಇತರೆ ವರ್ಗಗಗಳ ಜನತೆಯ ಮೇಲೆ ಬುದ್ಧನ ಪ್ರಭಾವ ಅತ್ಯಂತ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದ್ದಿತು. ಶ್ರೀ ಸಾಮಾನ್ಯನಿಗಂತೂ ಇದೊಂದು ತಾರಕಮಂತ್ರವಾಗಿತ್ತು. ಇದರಲ್ಲಿ ರಹಸ್ಯ ಮಂತ್ರವೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಯಾಗಗಳಾಗಲಿ, ಯಜ್ಞಗಳಾಗಲಿ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವಂತಹ ಕ್ಲಿಷ್ಟ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಾಗಲಿ, ಯಾವುದೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧನ ಸಂದೇಶದ ಸರಳ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಅವನ ಸ್ವಂತ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವಿವರಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ-ಚಾಂಡಾಲನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಸಂಘದಲ್ಲಿದ್ದು, ದೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದು ನಿರ್ವಾಣ ಹೊಂದಬಹುದಾಗಿದ್ದಿತು.

ಬೌದ್ಧ ಸಂಘಗಳಿಗೆ ಜನತೆಯ ಎಲ್ಲ ವರ್ಗಗಳಿಂದಲೂ, ಭಿಕ್ಷು-ದೀಕ್ಷೆ ನೀಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಅವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕವೇ ಆಗಿದ್ದವು. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಂಘಟನೆಯೇ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕವಾಗಿತ್ತು. ಹೊಸಬರನ್ನು ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಗಳಿಂದಲೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಬುದ್ಧನು, ವೇಶ್ಯೆ, ಕೀಳು ಜಾತಿಯವರು, ರಾಜರು ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಹೀಗೆ-ಎಲ್ಲರ ಆತಿಥ್ಯವನ್ನೂ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದನು.

೨.೪. ವಚನ ಚಿಂತನೆಗಳು

ವಚನಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ವಚನಕಾರರನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನ ಗ್ರಂಥರಾಶಿ ವಚನಗಳ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕಿಂತಲೂ ಜಾಸ್ತಿಯಿದೆ. ಹೀಗೆ ನಡೆದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳು, ವಿಧಾನಗಳು ಹಲವು ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವು ಬಹುತೇಕ ವೀರಶೈವತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರಿಬರಲಾಗಿಲ್ಲ. ಅವು ಮತಧರ್ಮ, ಭಕ್ತಿ, ನೈತಿಕಮೌಲ್ಯ, ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಚರ್ಚೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೋರಾಟ, ಚಳುವಳಿ, ಕ್ರಾಂತಿ ಮುಂತಾದವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗುಳ್ಳವು. ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಮಾದರಿಗಳಿರಬಹುದು.

ವಚನಗಳನ್ನು ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಲು ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳಿವೆ. ಒಂದು:ವಚನಗಳ ಮೇಲೆ ಬಂದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನ ಸಾಮಗ್ರಿಯ ಮೂಲಕ ಹೊರಡುವುದು. ಮತ್ತೊಂದು ನೇರವಾಗಿ ವಚನಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಎರಡನೇ ದಾರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿಯಲಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ವೀರಶೈವ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನಾಗಲಿ, ಅದೊಂದು ಚಳುವಳಿ ಎಂಬುದನ್ನಾಗಲಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನೆಲೆಗಟ್ಟನಿಂದ ಹೊರಡಲಾಗಿದೆ. ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿದಕೊಂಡು, ಆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದ ಭಿತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವಚನಗಳ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಬದಲಾಗಿ ವಚನಗಳಿಂದಲೇ ನಿಷ್ಪನ್ನಗೊಳ್ಳುವ ಚಿಂತನೆಗಳ ಫಲಿತದಿಂದ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನೆಲಗಟ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನದ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಇದರ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಚೇತನದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆ. ವಸ್ತು ಮೊದಲು ಚೇತನ ಅನಂತರ ಎಂಬ ವಿಚಾರಧಾರೆಯು ಭೌತಿಕವಾದ. ಚೇತನ ಮೊದಲು ವಸ್ತು ಅನಂತರ ಎಂಬ ವಿಚಾರಧಾರೆಯು ಭಾವನಾವಾದ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಚೇತನಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಅನಂತರ ಎಂದು ಗುರುತಿಸದೆ ಅವೆರಡರ ಪರಸ್ಪರ ಘರ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಐಕತ್ಯೆಯಲ್ಲಿ, ನಾಶ ಮತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಿಚಾರಧಾರೆಯು ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ಭೌತಿಕವಾದ. ಸೃಷ್ಟಿಯ ರಚನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ವಚನ ಮತ್ತು ವಚನ ಭಾಗಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನೆಲೆಗೆ ಹೊರಳಬಹುದು.

ಕಾಯ ಮುನ್ನವೊ, ಕಾಯದಲ್ಲಿಪ್ಪ ಮನ ಮುನ್ನವೊ?
ಮನ ಮುನ್ನವೊ, ಮನದಲ್ಲಿಪ್ಪ ಚೈತನ್ಯ ಮುನ್ನವೊ?
ಚೈತನ್ಯ ಮುನ್ನವೊ ಚೈತನ್ಯಾತ್ಮಕ ಮಾಯೆ ಮುನ್ನವೊ?
ಅವು ಮುನ್ನವಲ್ಲ, ಮುನ್ನವಲ್ಲ.

ನಿನ್ನ ನಿರಾಳ ನಿಜದ ನಿರ್ವಯಲಿನ
ಶೂನ್ಯಾಶೂನ್ಯವೇ ಮುನ್ನ ನೋಡಾ ಕಪಿಲಸಿದ್ಧಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಾ.

ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಚೇತನದ ಸಂಬಂಧದ ಚರ್ಚೆ ಇದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ವಸ್ತುವೂ ಮೊದಲಲ್ಲ;ಚೇತನವೂ ಮೊದಲಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಮೊದಲೆಂದರೆ ನಿರ್ಬಯಲಿನ ಶೂನ್ಯ ಮತ್ತು ಅಶೂನ್ಯವೇ ಮೊದಲು. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಂಶಗಳೆಂದರೆ, ನಿರ್ಬಯಲು-ಶೂನ್ಯ, ಶೂನ್ಯ-ಅಶೂನ್ಯ ಇವು ಪರಸ್ಪರ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತ ಗುಣಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವು. ಜೊತೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ದೈವಿ ಸಂಬಂಧದ ಅಂಶವೂ ಕೂಡ ಇಲ್ಲ.

ಶೂನ್ಯ ನಿಶೂನ್ಯವಿಲ್ಲದಂದು, ಬ್ರಹ್ಮವಿಷ್ಣುಮಹೇಶ್ವರರಿಲ್ಲದಂದು
ಹದಿನಾಲ್ಕು ಭುವನ ದಿಗ್ವಳಯವಿಲ್ಲದಂದು
ಕೂಡಲಚನ್ನಸಂಗನೆಂಬ ಹೆಸರು ಮುನ್ನಿಲ್ಲದಂದು
ಆದಿ ಅನಾದಿಯಿಲ್ಲದಂದು, ಹಮ್ಮುಬಿಮ್ಮುಗಳಿಲ್ಲದಂದು
ಸುರಾಳ ನಿರಾಳವಿಲ್ಲದಂದು, ಶೂನ್ಯ ನಿಶೂನ್ಯವಿಲ್ಲದಂದು
ಸಚರಾಚರವೆಲ್ಲ ರಚನೆಗೆ ಬಾರದಂದು
ಗುಹೇಶ್ವರನೊಬ್ಬನೇ ಇದ್ದೆಯಲ್ಲ ಇಲ್ಲದಂತೆ

ಮೇಲಿನ ಎರಡೂ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯ ರಚನೆಯ ಮೊದಲು ಏನಿತ್ತೆಂದರೆ ಏನೂ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಎರಡನೇ ವಚನದಲ್ಲಿ ಗುಹೇಶ್ವರನೊಬ್ಬನೇ ಇದ್ದೆಯಲ್ಲ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಎಂಬ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸೂಚನೆ ಇದೆ. ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅನುಮಾನವೂ ಹೌದು. ಈ ಮುಂದಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಆ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಇದ್ದುದು ಯಾವುದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದಿ ಅನಾದಿಯಿಲ್ಲದಂದು, ಅಜಾಂಡ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವಿಲ್ಲದಂದು
ತಾನೆ ನಾದ ಬಿಂದು ಕಳಾತೀತನು
ಜೀವಪರಮರಿಲ್ಲದಂದು ತಾನೆ ನಾಮರೂಪ ಕ್ರಿಯಾತೀತನು
ಸಚರಾಚರಂಗಳೆಲ್ಲ ರಚನೆಗೆ ಬಾರದಂದು ತಾನೆ ಅಖಂಡ ಪರಿಪೂರ್ಣನು
ಅಪ್ರಮಾಣ ಅಗಮ್ಯ ಅಗೋಚರದತ್ತಲಾದ
ಮಹಾಘನಚೈತನ್ಯಲಿಂಗ ನೋಡಾ, ಅಪ್ರಮಾಣ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ

ಏನೂ ಇಲ್ಲದಂದು ಅಥವಾ ಇದ್ದೂ ಇಲ್ಲದಂದು ಗೋಚರವೂ ಇಲ್ಲದ, ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲದ

ಮಹಾಘನ ಚೈತನ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿ ಆಯಿತು ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಮುಖ್ಯ ಚಿಂತನೆ. ಮತ್ತು ಇದನ್ನು ದೈವೀಕರಿಸಿಲ್ಲ. ಮುಂದಿನ ವಚನಗಳು ಇದನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ.

ಬಯಲು ಮೊಳಗಿ, ಮಳೆ ಸೃಜಿಸಿ
ಆ ಬಯಲು ಆ ಮಳೆಯೊಡಗೂಡಿ ದೃಷ್ಟವಪ್ಪ ವಾರಿಕಲ್ಲಾಗಿ ತೋರಿದಂತೆ
ನಿಮ್ಮ ನೆನಹೇ ನಿಮಗೆ ಶಕ್ತಿಯಾಯಿತ್ತಲ್ಲಾ
ಆ ನಿಮ್ಮಿಬ್ಬರ ಸಮರತಿಯೇ ನಿಮಗೆ ಅಖಂಡವೆಂಬ ನಾಮಸೂಚನೆಯಾಯಿತ್ತಲ್ಲಾ
ಮಹಾಲಿಂಗ ಕಲ್ಲೇಶ್ವರಾ, ನಿಮ್ಮ ಆದಿಗೆ ಇದೇ ಪ್ರಥಮವಾಯಿತಲ್ಲಾ
ಅಂತರವಿಲ್ಲದಂದು ಬಾಹ್ಯ ವಿಲ್ಲದಂದು
ಅಡಿ ಮುಡಿ ಒಡಲು ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಏನೂ ಇಲ್ಲದಂದು
ದಶದಿಕ್ಕುಗಳು ವಿಶ್ವಪ್ರಪಂಚಗಳು ಏನೂ ಇಲ್ಲದಂದು
ಸರ್ವಶೂನ್ಯ ನಿರಾಲಂಬನಾಗಿರ್ದೆಯಲ್ಲ! ಮಹಾಲಿಂಗಗುರು ಶಿವಸಿದ್ದೇಶ್ವರ ಪ್ರಭುವೆ

* ಮಹಾಕರ್ತನು ತನ್ನ ವಿನೋದಕ್ಕೆ ಜಗವ ನಿರ್ಮಿಸಿದ
-ನಿಜಗುರು ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗೇಶ್ವರ
* ತನ್ನ ವಿನೋದಕ್ಕೆ ತಾನೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಸಕಲ ಜಗತ್ತ
-ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ

ಲೀಲೆಯದು ಪರಬೊಮ್ಮದ ಇಚ್ಛೆ
ಇಚ್ಛೆಯದು ಸಕಲ ಜೀವಜಾಲೋತ್ಪತ್ತಿ
ಸಕಲಜೀವಜಾಲೋತ್ಪತ್ತಿಯದು ಜಗದ್ರಚನೆ
ಜಗದ್ರಚನೆಯದು ಜಗತ್ಪ್ರಳಯ ನೋಡಾ
ಕಪಿಲಸಿದ್ಧಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಾ.

ಇದುವರೆಗಿನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ, ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ದೈವೀಕರಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅದನ್ನು ಚೈತನ್ಯ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಅದೂ ಮಹಾಘನ ಚೈತನ್ಯ. ಈ ರಚನೆಯ ಹಿಂದೆ ವಸ್ತುವೂ ಮೊದಲಿಲ್ಲ; ಚೇತನವೂ ಮೊದಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಇಂಥ ಜಗದ್ರಚನೆಯೇ ಜಗತ್ ಪ್ರಳಯ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವ್ಯತಿರೇಕಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ವ್ಯತಿರೇಕಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸುವ, ಇಲ್ಲವೆ ಐಕ್ಯವಾಗಿಸುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗಳಿವೆ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ನೋಡಬಹುದು.

ಕಿಲಾರದ ಭೀಮಣ್ಣನ ಒಂದು ವಚನ ಹೀಗಿದೆ:

ತೊಗಟೆಯೊಳಗಣ ಬೀಜ
ಬೀಜದೊಳಗಣ ಅಂಕುರ
ಸಾರಸಾಸಿರರೂಪುದೋರದೆ ವೇದಿಸಿಕೊಂಡಿಪ್ಪಂತೆ
ಇಂತೀ ಕ್ರಿಯೊಳಗಣ ಭಾವ
ಭಾವದೊಳಗಣ ಜ್ಞಾನ
ಜ್ಞಾನದೊಳಗಣ ಅರಿವು
ಅರಿವಿನೊಳಗಣ ನಿಜದಬೆಳಗು

ಮೇಲಿನ ವಚನದ ಸಾರಾಂಶವನ್ನು ಹೀಗೆ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಸಸಿಯ ರೂಪು ಮೊಳಕೆಯಲ್ಲೂ, ಮೊಳಕೆಯು ಬೀಜದೊಳಗೂ, ಬೀಜವು ತೊಗಟೆಯೊಳಗೂ ಇರುವಂತೆ; ಬೆಳಗು ಅರಿವಿನೊಳಗೂ, ಅರಿವು ಜ್ಞಾನದೊಳಗೂ, ಜ್ಞಾನವೂ ಭಾವದೊಳಗೂ, ಭಾವವು ಕ್ರಿಯೆಯೊಳಗೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ತೊಗಟೆ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆ ಮೂಲಭೂತ ರಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವೆಂಬಂತೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಅಥವಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಮಾನವನ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಅರಿವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಬಹುತೇಕ ಭೌತಿಕವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದೆ. ಕಿನ್ನರಿ ಬೊಮ್ಮಯ್ಯನು

ಆಕಾರವೆಂಬೆನೆ ನಿರಾಕಾರವಾಗಿದೆ
ನಿರಾಕಾರವೆಂಬನೆ ಅತ್ತತ್ತ ತೋರುತ್ತದೆ-ಎಂದಿದ್ದಾನೆ
ಇದೇ ರೀತಿ ಅಂಗಸೋಂಕಿನ ಲಿಂಗತಂದೆಯು
ಸಾಕಾರ ನಿರಾಕಾರ
....
....
ಉಭಯ ಏಕವಾಗಿಯಲ್ಲದೆ ಭೋಗ ಬಂಕೇಶ್ವರ ಲಿಂಗನವರಿಯಬಾರದು

ಎಂದಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಇಬ್ಬರೂ ಕೂಡ ಆ ಎರಡನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಿ ಏಕತ್ರಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಏಕಾಂತ ರಾಮಿತಂದೆಯ ವಚನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಸ್ತು-ಚೇತನ ಸಂಬಂಧ ಕುರಿತ ನಿಲುವು ಮೇಲಿನ ರೀತಿಯದೇ ಆಗಿದೆ. ಕಾಯ-ಆತ್ಮ ಲಿಂಗ-ಮನಸ್ಸು ಈ ಎರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲಎಂಬುದು ಈತನ ಚಿಂತನೆ

ಅಂಗಸೋಂಕಿನ ಲಿಂಗತಂದೆಯು ಒಂದು ಕಡೆ ಉಭಯ ಏಕವಾಗಬೇಕು ಎಂದಿದ್ದಾನೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ತ್ರಿವಿಧ ಸಂಗಮವಾಗಬೇಕೆಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

ಈವರೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯ ಫಲಿತಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

೧. ಉಭಯ ಏಕವಾಗಬೇಕು

೨. ತ್ರಿವಿಧ ಸಂಗಮವಾಗಬೇಕು

೩. ವಸ್ತು-ಚೇತನಗಳಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವೇ ಮೊದಲು

೪. ವಸ್ತು-ಚೇತನಗಳಲ್ಲಿ ಚೇತನವೇ ಮೊದಲು

೫. ವಸ್ತು-ಚೇತನಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ಮೊದಲಿಲ್ಲ

ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತಗಳು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ಮಂಡಿತವಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳು: ಕಾಯ-ಮನ, ಶೂನ್ಯ-ಅಶೂನ್ಯ, ಆದಿ-ಅನಾದಿ, ಚರ-ಅಚರ, ಅಜಾಂಡ-ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡ, ಅಂತರ-ಬಾಹ್ಯ, ಬಯಲು-ನಿರ್ಬಯಲು, ಅಂಗ-ಆತ್ಮ, ಕ್ರಿಯೆ-ಅರಿವು, ಬೆಳಗು-ಕಳೆ, ಆಕಾರ-ನಿರಾಕಾರ, ಲಿಂಗ-ಮನಸ್ಸು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತಗಳು ಬಳಕೆಯ್ಯಾಗಿವೆ. ಇವು ಪರಸ್ಪರ ಐಕ್ಯವಾಗಬೇಕು ಎಂಬ ನಿಲುವಿದೆ. 'ಪರಸ್ಪರ ಐಕ್ಯವಾಗಬೇಕು' ಎಂಬುದರ ಒತ್ತಿನ ಹಿಂದೆ ಅವು ಪರಸ್ಪರ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತಗಳು ಎಂಬುದು ವಾಸ್ತವ. ಪರಸ್ಪರ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತಗಳು ಐಕ್ಯವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಘರ್ಷಣೆ ನಡೆಯಲೇಬೇಕು. ಘರ್ಷಣೆಯಿಲ್ಲದೆ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಐಕ್ಯತೆ ಖಂಡಿತಾ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಇದನ್ನು ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯ ಮೂಲಕ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ಪರಮಾಣುವಿನ ಎಲೆಕ್ಟ್ರಾನ್ ಮತ್ತು ಪ್ರೋಟಾನ್ ಗಳಲ್ಲಿ ಧನಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಋಣಾತ್ಮಕ ಶಕ್ತಿಗಳಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಪರಸ್ಪರ ಐಕ್ಯತೆ ಘರ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಚಲನೆ ನಿರಂತರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭೌತ ವಿಜ್ಞಾನದ ಈ ನಿಯಮವನ್ನು ಸಮಾಜ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಇನಷ್ಟು ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಾಧನಗಳು ಖಾಸಗೀ ಒಡೆತನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದರೆ ಶೋಷಕ ಮತ್ತು ಶೋಷಿತ ಎಂಬ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಶೋಷಿತರಿಲ್ಲದೆ ಶೋಷಕರ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿರಲಾರದು. ಹಾಗೆಯೇ ಶೋಷಕರಿಲ್ಲದೆ ಶೋಷಿತರೂ ಇರಲಾರರು. ಈ ಎರಡೂ ವರ್ಗಗಳ ಗುಣ ಸ್ವಭಾವಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದವುಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಈ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತಗಳು ಐಕ್ಯವಾಗುವುದೆಂದರೆ ಘರ್ಷಣೆ ಅನಿವಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಸಹಜ.

ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವ ಕಡೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಈ ಹೋರಾಟವು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಹೋರಾಟವೇ ಸಮಾಜದ ಪ್ರಗತಿ ವಿಕಾಸಗಳಿಗೆ ಮೂಲನೆಲೆಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕಾರಣವಾಗುವ ಅಂಶಗಳು ಸಮಾಜದ ಹೊರಗಿನ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿರದೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿನ ಅಂತಃಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ಸಂಘರ್ಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಚನಕಾರರ ಕಾಲವು ಇಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಪಕ್ವವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲವಾಗಿತ್ತುಎಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗದ ಪರವಾದ ಚಿಂತನೆಯೊಂದು ಪ್ರಧಾನಧಾರೆಯಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ.

ಸ್ವರ್ಗ ಮತ್ತು ನರಕ, ಮೋಕ್ಷ, ಜ್ಞಾನ, ಕ್ರಿಯೆ ಈ ಕುರಿತಾದ ವಿಚಾರಗಳು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದ ಮೇಲಿನ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಚನಗಳು ಕ್ರಿಯೆಗೆ, ಕೆಲಸಕ್ಕೆ, ದುಡಿಮೆಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಇನ್ನು ಯಾವ ಚಿಂತನೆಗಳೂ ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಮತ್ತುಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವ ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ನಡುವೆ ವಚನಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಕ್ರಿಯೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಸುತ್ತವೆ.

ಕ್ರಿಯೆಯೆ ಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞಾನವೇ ಕ್ರಿಯೆ
ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ತಿಳಿಯುವುದು, ಕ್ರಿಯೆಯೆಂದರೆ ತಿಳಿದಂತೆ ಮಾಡುವುದು
ಪರಸ್ತ್ರೀ ಭೋಗಿಸಬಾರದೆಂಬುದೇ ಜ್ಞಾನ
ಅದರಂತೆ ಆಚರಿಸುವುದೇ ಕ್ರಿಯೆ
ಅಂತು ಆಚರಿಸದಿದ್ದರೆ ಅದೇ ಅಜ್ಞಾನ ನೋಡಾ
ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ

ಕ್ರಿಯೆಯಿಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲವಯ್ಯ
....
ಕ್ರಿಯೆಯಿಲ್ಲದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಿಲ್ಲ
ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಆಶ್ರಯವಿಲ್ಲ
....
ಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯೋಪಚಾರಂಗಳಿರಬೇಕೆಂದನಯ್ಯ
ಮಹಾಲಿಂಗಗುರು ಶಿವಸಿದ್ಧೇಶ್ವರ ಪ್ರಭುವೆ

ನಿನ್ನರಿವು ಕೈಕರಣವಾಗಿರೆ ದೇಹವಳಿದರೇನು
ದೇಹಧರಿಸಿ ಬಂದರೇನು
ಎಲೆ ಅಯ್ಯ ಕಪಿಲಸಿದ್ಧಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ

ಚಿನ್ನವನೊರೆಯಬಹುದಲ್ಲದೆ, ಬಣ್ಣವನೊರೆಯಬಹುದೆ?
ಹೂವ ಮುಡಿಯಬಹುದಲ್ಲದೆ, ಗಂಧವ ಮುಡಿಯಬಹುದೆ?
ಕರ್ಮವ ಮಾಡಬಹುದಲ್ಲದೆ, ವಸ್ತುವನರಿಯಬಹುದೆ?
ಗುಹೇಶ್ವರಲಿಂಗವೆನಬಹುದಲ್ಲದೆ, ಲಿಂಗ ತಾನಾಗಬಾರದು

ಈ ಮೇಲಿನ ವಚನಗಳಿಗೆ ಮತ್ತೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಏಕತ್ರಗೊಳಿಸಿರುವ ಧೋರಣೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಈ ಕ್ರಿಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಬೇಕು. ಮುಂದಿನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಫಲಪದದ ಆಶೆ ಮಾಡಲಾಗದು ನಿನ್ನ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ
ಅದೇನು ಕಾರಣವೆಂದರೆ, ಬಯಕೆಯ ಭಕ್ತಿಯ ಪೂರ್ವಪುರಾತನರು ಮೆಚ್ಚರು
ನಮ್ಮ ಅಖಂಡೇಶ್ವರ ದೇವರು ಹಂಗಿನ ಭಕ್ತಿಯನೊಲ್ಲ ನೋಡಾ

ಇಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪುರಾತನರು ಯಾರು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹುಡುಕಾಟದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಬದಲಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿಫಲ ಅಪೇಕ್ಷೆ ರಹಿತವಾದುದು ಎಂಬುದೇ ಮುಖ್ಯ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವು ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

ಎಲೆ ಮನವೆ ನೀ ನಿನ್ನ ನಿಜವ ತಿಳಿವಡೆ
ಆ ನಿನ್ನ ನಿಜವ ಹೇಳುವೆ, ಅದು ಕೇವಲ ಜ್ಯೋತಿ, ಅದು ವರ್ಣಾತೀತ
ನೀನದನರಸುವಾಗ ನಿನಗಾವಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಯ ತೋರಿತ್ತು
ಅದೀಗ ನಿನ್ನ ಪರಿಪೂರ್ಣತ್ವದ ನೆಲೆ

ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಅದು ವರ್ಣಾತೀತವಾದ ಬೆಳಕು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ದೇವೀ ಅಂಶವು ಲವಲೇಶವೂ ಇಲ್ಲ. ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ನಿಜದ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬಂತು. ಅದನ್ನು ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದಾದರೆ, ಸತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ಮುಂದಿನ ವಚನ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಸತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ, ಅಸತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ;
ಸಹಜವೂ ಇಲ್ಲ, ಅಸಹಜವೂ ಇಲ್ಲ;
ನಾನೂ ನೀನೂ ಇಲ್ಲ ಇಲ್ಲ
ಇಲ್ಲ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಗುಹೇಶ್ವರ ಬಯಲು

ಸತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ವರ್ಗಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವರ್ಗಾತೀತವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಹಜವಾಗಿ ವರ್ಗಪಕ್ಷಪಾತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಹಜವೆಂಬುದೂ ಕೂಡ ಅಷ್ಟೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಬಯಲಿನ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈಗ ಬಯಲಿನ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಬೇಕು

ಭಾವವಿಲ್ಲದ ಬಯಲು, ಜೀವವಿಲ್ಲದ ಬಯಲು
ಮೌನವಿಲ್ಲದ ಬಯಲು, ಅಖಂಡೇಶ್ವರನೆಂಬ ಬಯಲೊಳಗೆ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗಿದ್ದೆನು.
ಆಡಬಾರದ ಬಯಲು, ನೋಡಬಾರದ ಬಯಲು
ಹಿಡಿಯಬಾರದ ಬಯಲು, ಕಡಿಯಬಾರದ ಬಯಲು
ಒಡಲಿಲ್ಲದ ಬಯಲೊಳಗೆ ಅಡಗಿಪ್ಪ ಭೇದವ ಲೋಕದ ಜಡರೆತ್ತ ಬಲ್ಲರೈ ರಾಮನಾಥಾ?

ಬಯಲೊಳಗಣ ಬಯಲು ನಿರವಲಯ ನುಂಗಿತ್ತು
ಬಯಲು ಬಯಲು ನಿರವಯಲು ಮಹಾಬಲೆಯೊಳಗೆ ಬಯಲಾಗಿ ಬಯಲಿಲ್ಲ
ನಿರ್ವಯಲಿಲ್ಲ, ಚಿಕ್ಕಯ್ಯಪ್ರಿಯ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗ ಇಲ್ಲ ಇಲ್ಲ

ತನುಬಯಲು ನಿರವಯಲೊಳಗಡಗಿತ್ತು
ಮನಬಯಲು ನಿರವಯಲೊಳಗಡಗಿತ್ತು
ಭಾವಬಯಲು ನಿರವಯಲೊಳಗಡಗಿತ್ತು.
ಬಯಲು ಬಯಲ ಬೆರಸಿ ಬಯಲಾಗಿ ಬಯಲಿಲ್ಲ
ನಿರ್ವಯಲಿಲ್ಲದೆ ಕೂಡಲಚೆನ್ನಸಂಗನೆಂಬ ಶಬ್ದವಾಯಿತ್ತು

ಈ ಬಯಲಿನ ಕಲ್ಪನೆಯು ಜೈನರ ಶೂನ್ಯಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಬಂದಿರಬಹುದೇ? ಎಂದು ಆಲೋಚಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಅದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಸಿಗದಿರುವುದು; ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದುದು.

ಸೃಷ್ಟಿಯ ರಚನೆ ಮಹಾಘನಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಆಯಿತು ಎಂಬ ವಚನಗಳ ಚಿಂತನೆಯು ಜಗದ್ರಚನೆಯೇ ಜಗತ್ ಪ್ರಳಯ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಈ ಮೊದಲು ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಸಾವಿನ ಅನಂತರ ಏನು?ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಸಾವಿನ ಅನಂತರ ಸ್ವರ್ಗವೇ? ಕೈಲಾಸವೇ? ಮೋಕ್ಷವೇ? ಈ ಕುರಿತ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ವಚನಗಳನ್ನೇ ನೋಡಬೇಕು.

ಚಿನ್ನದಿಂದಲಾದ ಹಲವು ಬಂಗಾರವನಳಿದು
ಕರಗಿಸಿದರೆ ಮುನ್ನಿನ ಚಿನ್ನವೇ ಆದಂತೆ
ಉದಕದಿಂದಾದ ವಾರಿಕಲ್ಲು ಕರಗಿ ಮುನ್ನಿನ ಉದಕವೇ ಆದಂತೆ
ಚಿನ್ಮಯ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಉದಯವಾದ ಚಿತ್ ಸ್ವರೂಪನಾದ ಶರಣನು
ಆ ಚಿನ್ಮಯ ಪರವಸ್ತುವನೇ ಬೆರಸಿ, ಪರಮಶಿವಯೋಗಿಯಾದನಯ್ಯ
ಮಹಾಲಿಂಗಗುರು ಶಿವಸಿದ್ದೇಶ್ವರ ಪ್ರಭುವೆ.

ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಕಾಲದ ಗ್ರಹಿಕೆಯೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಕಾಲವು ಸೀದಾ ಹರಿದು ಹೋಗುವ ಸರಳರೇಖೆಯಲ್ಲ. ಹೊರಟಲ್ಲಿಗೇ ಬಂದು ಮುಟ್ಟುವ ವೃತ್ತಾಕಾರವೂ ಅಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಮೊದಲಿದ್ದ ಹಲವು ಗುಣಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಹೊಸರೂಪು ಪಡೆವ ಬಗೆ. ಇದನ್ನು ಬೇಕಾದರೆ ಸುರಳಿ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ವೃತ್ತ ಎನ್ನಲಾಗದು ಏಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಏಕಮುಖ ಗುಣವಿರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಸ್ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಕೈಲಾಸವನ್ನು ಕುರಿತು:

ತಪವ ಮಾಡಿ ಸ್ವರ್ಗವ ಪಡೆದಿಹೆನೆಂಬವನ ಮುಖವ ನೋಡಲಾಗದು
ಮಾದಿಗ, ಡೋಹರ, ಶ್ವಪಚರು ಹೋಹುದೆಲ್ಲ ಸ್ವರ್ಗವೇನಯ್ಯ
ಲಿಂಗದ ಕುರುಹ ತಿಳಿದು ಅಂಗಗುಣಗಳನತಿಗಳೆದು ಲಿಂಗವಾದುದೇ
ಸ್ವರ್ಗನೋಡಯ್ಯ ಕಪಿಲಸಿದ್ಧಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಾ

ಕೈಲಾಸ ಕೈಲಾಸವೆಂದು ಬಡಿದಾಡುವ ಅಣ್ಣಗಳಿರಾ ಕೇಳಿರಯ್ಯ
ಕೈಲಾಸವೆಂಬುದೊಂದು ಭೂಮಿಯೊಳಿರುವ ಹಾಳುಬೆಟ್ಟ
ಅಲ್ಲಿರುವ ಮುನಿಗಳೆಲ್ಲ ಜೀವಗಳ್ಳರು
ಅಲ್ಲಿರುವ ಚಂದ್ರಶೇಖರನು ಬಹು ಎಡ್ಡ. ಇದರಾಡಂಬರವೇಕಯ್ಯ?
ಎಮ್ಮ ಪುರಾತರಿಗೆ ಸದಾಚಾರದಿಂದ ವರ್ತಿಸಿ

ಲಿಂಗಾಂಗಸಮರಸವ ತಿಳಿದು
ನಿಮ್ಮ ಪಾದಪದ್ಮದೊಳು ಬಯಲಾದ ಪದವಿಯೇ ಕೈಲಾಸವಯ್ಯ
ಕಪಿಲಸಿದ್ಧಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಯ್ಯ

ಈ ಮೇಲಿನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವರ್ಗ, ಕೈಲಾಸ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಸಾಧನೀಯ ಗುರಿ ಎಂದುಎಲ್ಲಿಯೂ ಪರಿಗಣಿಸಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಸ್ವರ್ಗ-ಕೈಲಾಸಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಜನವಿರೋಧಿ ಧೋರಣೆಯೊಂದು ಪ್ರಬಲವಾಗಿದ್ದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವುಗಳು ಬಂದಿರಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶ ನಿರೂಪಣೆಯ ಭಾಷೆಬಹಳ ಪ್ರಖರವಾಗಿರುವುದು. ಇಂಥ ಪ್ರಖರತೆಗೆ ಪ್ರಚೋದಕವಾಗಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಒತ್ತಡಗಳ ಸ್ವರೂಪ ತೀವ್ರವಾದಂತೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಬಳಸುವ ಭಾಷೆಯೂ ತೀವ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈಗ ಇದುವರೆಗೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾದ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಸೃಷ್ಟಿಯ ರಚನೆ, ಕ್ರಿಯೆ, ಜ್ಞಾನ, ಬಯಲು, ಸತ್ಯ, ಸ್ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಕೈಲಾಸ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಭೀರವಾದ ಚಿಂತನೆ ಇದೆ. ಈ ಚಿಂತನೆಯು ಆಕಾರ ಪಡೆದಿರುವ ರೀತಿಯು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಯಾವ ವಿಚಾರಧಾರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು. ಈ ಮುಂದಿನ ಚರ್ಚೆಗೆ ಎರಡು ದಾರಿಗಳಿವೆ. ಒಂದು: ಕೇವಲ ಇದುವರೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಹೊರಡುವುದು. ಮತ್ತೊಂದು ಇದನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡೂ ವಚನಗಳಿಂದಲೇ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದು. ಮತ್ತು ವಚನವು ಯಾವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಹೋಗುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಬೀಜದಿಂದ ಅಂಕುರ ತೋರಿದ ಬಳಿಕ ಬೀಜ ನಾಶವಪ್ಪುದು ನೋಡಯ್ಯ
ಪುಷ್ಪದಿಂದ ಫಲ ತೋರಿದ ಬಳಿಕ ಪುಷ್ಪನಾಶವಪ್ಪುದು ನೋಡಯ್ಯ
ಸತ್ಕರ್ಮದಿಂದ ತತ್ವ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಬಳಿಕ ಕರ್ಮ ನಾಶವಪ್ಪುದು ನೋಡಯ್ಯ
ಈ ಪರಿಯಿಂದ ಅಂಕುರ ಫಲದಂತೆ ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ತನ್ಮಯವಾಗಿರ್ದ
ತತ್ವವ ತಾವರಿಯದೆ ಹಲವು ಶಾಸ್ತ್ರವನೋದಿ ತಿಳಿವಿಲ್ಲದ ಮೂಢರೆಲ್ಲ
ಹೊಲಬುಗೆಟ್ಟು ಹೋದರಲ್ಲ

ಅದೆಂತೆಂದೊಡೆ:

ಗೋಪ ಕಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮರಿಯನಿಟ್ಟು ಮರಿಯ ಕಾಣೆನೆಂದು ಬಾವಿಯ
ನಿಲಿಕಿ ನೋಡಿ ಬಾವಿಯ ನೀರೊಳಗೆ ಮರಿಯ ಬಿಂಬವ ಕಂಡು

ಬಾವಿಯ ಬೀಳುವ ಗೋಪನಂತೆ
ಉಭಯ ಕುಚಮಧ್ಯಕೋಟಾರದಲ್ಲಿ ನಿದ್ರೆಗೆಯ್ಯುತ್ತಿರ್ದ ಸುತನ ಮರೆದು

ಮೇಲಿನ ಈ ವಚನ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಅತ್ಯಂತ ಸಮರ್ಥವಾದ ಆಕರವಾಗಿದೆ. ವಚನದ ಮೊದಲನೇ ಸಾಲೇ ಅತ್ಯಂತ ಆಸಕ್ತಿದಾಯಕವಾದುದು. ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಸೂಚ್ಯಕವಾಗಿ ಹೆಸರಿಸಿದ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂರು ಧಾರೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ನೆನಪಿಸಿಕೊಂಡು ಮುಂದುವರಿಯಬಹುದು. ೧. ಭೌತಿಕವಾದ ೨. ಭಾವನಾವಾದ ೩. ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ಭೌತಿಕವಾದ "ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ನಿತ್ಯ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯ ಗತಿಸಶೀಲವಾಗಿರುತ್ತವೆ". ಇದುದ್ವಂದ್ವಮಾನ ಭೌತಿಕವಾದದ ಅತಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶ. ಮೇಲಿನ ಸಾಲನ್ನು ಓದಿದ ತಕ್ಷಣ ಈ ಮೊದಲು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವವಚನದ ಮೊದಲನೇ ಸಾಲು ನೆನಪಾಗುತ್ತದೆ. "ಬೀಜದಿಂದ ಅಂಕುರ ತೋರಿದ ಬಳಿಕ ಬೀಜ ನಾಶವಪ್ಪುದು ನೋಡಯ್ಯ'ಎಂಬುದು ಆ ಸಾಲು. ಈಗ ಈ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಚಿಂತನೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಇದುವರೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯ ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡುದ್ವಂದ್ವಮಾನ ಭೌತಿಕವಾದವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬಹುದು. ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ಭೌತಿಕವಾದವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಅತಿ ಸಾಮಾನ್ಯನಿಯಮಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ನಿಯಮವೆಂದರೆ; ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವಿದ್ಯಮಾನವು ಒಂದು ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಶಾಶ್ವತವೂ ನಿತ್ಯವೂ ಆಗಿರುವವರೆಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ನಿತ್ಯತ್ವವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಬಂಧವೆಂದರೆ ಅದು ಪ್ರಕೃತಿಗೂ-ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಇರಬಹುದು. ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಇರಬಹುದು. ಇನ್ನೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಕಣ್ಣಿನ ಎರಡು ರೆಪ್ಪೆಗಳು ಹೊಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇರಬಹುದು. ಈ ಸಂಬಂಧಗಳು ಅಗತ್ಯವಾಗಿರಬಹುದು ಇಲ್ಲವೆ ಅನಗತ್ಯವಾಗಿರಬಹುದು. ಉದಾ: ಹುಟ್ಟು-ಸಾವುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವು ಅಗತ್ಯವಾದುದು. ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ "ಜಗದ್ರಚನೆಯೇ ಜಗತ್ ಪ್ರಳಯ"ಎಂಬ ವಚನದ ಸಾಲನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮತ್ತು ಈ ಸಾಲು ಮೇಲಿನ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಚಿಂತನೆಗೆ ಸಹಮತದ್ದೂ ಆಗಿದೆ.

ಹಾಗಾದರೆ ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ಭೌತಿಕವಾದ ಉಳಿದ ನಿಯಮಗಳೂ ಕೂಡ ಮೇಲಿನ ಮಾದರಿಗೇ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆಯೇ ನೋಡಬೇಕು.

"ಪರಿಮಾಣವು ಗುಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ" ಎಂಬುದು ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ಭೌತಿಕವಾದ ಒಂದು ನಿಯಮ. "ಎಲ್ಲವೂ ನಿತ್ಯ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಗತಿಶೀಲವಾಗುತ್ತವೆ"ಎಂಬುದು

ಇದರ ಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರ. ಉದಾ: ಬೀಜವು ಅಂಕುರಿಸಿ ಸಸಿಯಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಆ ಬೀಜವು ಗತಿಶೀಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೂ ವಿವರವಾಗಿ ನೋಡೋಣ. ರೂಪಾಂತರ, ಬದಲಾವಣೆ ಅಥವಾ ಮಾರ್ಪಾಟು ಅಂದರೆ ಹಳೆಯದು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿ ಅದರ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹೊಸತು ಮೂಡಿಬರುವುದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ರೂಪಾಂತರ ಏಕಮಾದರಿಯಾಗಿಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳು ಬದಲಾವಣೆಯ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತವೆಯಾದರೂ, ಅವು ಕೂಡಲೇ ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಾವಧಿಯವರೆಗೆ ಅವು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಮೋಡಗಳು ಅಲ್ಪಕಾಲ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದರೆ, ಕಡಿದಾದ ಬಂಡೆಗಳ ವಯೋಮಿತಿ ಸಹಸ್ರಾರುಮಿಲಿಯನ್ ವರ್ಷಗಳಷ್ಟಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕೋಲನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಮುರಿಯಬಹುದು. ಹತ್ತು ಕೋಲುಗಳ ಕಟ್ಟನ್ನು ಮುರಿಯವುದು ತುಸು ಕಷ್ಟ. ನೂರು ಕೋಲುಗಳ ಕಟ್ಟನ್ನಂತು ಮುರಿಯಲಾರದಷ್ಟು ಕಷ್ಟ. ಮುರಿಯಲಾಗದ ಗುಣವು ಅವುಗಳ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಾದ ಬದಲಾವಣೆಯಿಂದ ಬಂದುದು. ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ತತ್ವವೇನೆಂದರೆ, ನಿರಂತರವಾದ ಪರಿಮಾಣಾತ್ಮಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಹಂತವನ್ನು ತಲುಪಿದಾಗ, ಕೂಡಲೇ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಪರಿಮಾಣಾತ್ಮಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳ ನಿರಂತರತೆಯಮುನ್ನಡೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಪರಿಮಾಣವು ಗುಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ, ಗುಣವು ಪರಿಮಾಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಹೊಂದುವ ಒಂದು ತತ್ವವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಈ ರೂಪಾಂತರದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು "ನಿಷೇಧದ ನಿಷೇಧ ನಿಯಮ" ವು ಇನ್ನಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ನಿಷೇಧದ ಸ್ವರೂಪ ಹೇಗೆಂದರೆ: ರೂಪಾಂತರದ ಅಥವಾ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಂದು ಅಂಶಗಳು ನಿಷೇಧಗಳೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತವೆ. ಇದು ಅಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತವೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೊಸದಾದ ಅಂಶಗಳೂ ಬಂದು ಸೇರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಹಂತವೂ ನಿತ್ಯವಲ್ಲ. ಸ್ಥಾಯಿಯಲ್ಲ. ಸ್ಥಿರವಲ್ಲ. ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹಂತವೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮುಂದಿನ ಘಟ್ಟಗಳಿಂದ ನಿಷೇಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಇದು ಹೀಗೇಯೇ ಮುಂದೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಂದು ನಿರುಪಯುಕ್ತ ಗುಣಾಂಶಗಳು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತದೆ; ನಕಾರಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಒಂದು ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿರುವ ಕೆಲವೊಂದು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಮತ್ತೆ ಹಿಂದೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಲ್ಲದೆ ಕೆಲವೊಂದು

ಹೊಸ ಸತ್ವಾಂಶಗಳನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುವುದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪುನಾವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನ ಹಂತದಲ್ಲಿನ ಕೆಲವೊಂದು ಸತ್ವಸ್ವಭಾವಗಳು ಮುಂದಿನ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೂ ತತ್ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಸುರುಳಿಯಂತೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ವಚನಗಳ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಪನ್ನಗೊಳ್ಳುವ ಕಾಲದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸರಳರೇಖೆಯೂ ಅಲ್ಲ;ವೃತ್ತವೂ ಅಲ್ಲ; ಅದು ಸುರುಳಿ ಎಂಬ ಚರ್ಚೆ ಈ ಮೊದಲೇ ಬಂದಿದೆ.

ಈ ಚರ್ಚೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ವಚನಗಳ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಚಿಂತನೆಗೆ ಹಚ್ಚಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ. ವಚನಗಳ ಶೂನ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಲಿ, ಬಯಲಿನ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಲಿ ಜೈನ ಶೂನ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಬಂದಿರಬಹುದೇ? ಎಂಬುದು ಒಂದು. ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾಗುವ "ಗಣ"ದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಪ್ರಾಚೀನ ಗಣ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಆಶಯವಾಗಿ ಬಂದಿರಬಹುದೇ? ಎಂಬುದು ಮತ್ತೊಂದು. ಬಹುತೇಕ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಕ್ಕೆ ಬರುವ "ವ್ರತ"ದ ಕಲ್ಪನೆಯು "ಋತ"ದಿಂದ ಬಂದಿರಬಹುದೇ? ಎಂಬುದು ಇನ್ನೊಂದು. ಋತ ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಚೀನ ವರ್ಗರಹಿತ ಸಮಾಜದ ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳ ನೆನಹು. ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಸಮಾನತೆಯ ಸಮಾಜದ ಆಶಯವೊಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಆ ಸಮಾನತೆಯ ಸಮಾಜದ ಆಶಯವು ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಪ್ರಾಚೀನ ವರ್ಗರಹಿತ ಸಮಾಜದ ಕಲ್ಪನೆಯೋ ಅಥವಾ ಮುಂದೆ ಆಗಲಿರುವ ವರ್ಗರಹಿತ ಸಮಾಜದ ಆಶಯವೋ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯ. ವಚನಗಳ ಚಿಂತನೆಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಎರಡನೆಯದೇ ಆಗಿದೆ.

"ವ್ಯತಿರೇಕಗಳ ನಡುವೆ ಘರ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಐಕ್ಯತೆ"ಎಂಬ ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ಭೌತಿಕವಾದದ ನಿಯಮವನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ವಚನ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ವಚನಗಳಲ್ಲಿನ ಚಿಂತನೆಗಳು ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ಭೌತಿಕವಾದದ ಎಲ್ಲಾ ನಿಯಮಗಳ ಅನುರೂಪ ಮಾದರಿಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಈ ಧಾರೆಯು ಜಗತ್ತಿನ ದುಡಿವ ವರ್ಗದ, ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳ ವಿಮೋಚನೆಯ ಅಸ್ತ್ರ. ಈಗ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಎಂಥಾ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಚಿಂತನೆಗಳು ಅಡಗಿವೆ ಎಂದು. ಇದನ್ನೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದಾದರೆ, ಜಗತ್ತಿನ ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳ ವಿಮೋಚನೆಯ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಅಸ್ತ್ರ ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ಭೌತಿಕವಾದ. ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ಭೌತಿಕವಾದದ ಭೌತಿಕ ಅಸ್ತ್ರ ಜಗತ್ತಿನಶ್ರಮಜೀವಿ ವರ್ಗ.

ಈಗ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಎಂಥಾ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಚಿಂತನೆಗಳು ಅಡಗಿವೆ. ಎಂದು.ಇದುವರೆಗೆ, ಭೌತಿಕವಾದಿ ಚಿಂತನೆ, ಜೈನ ಚಿಂತನೆ, ಬೌದ್ಧ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ವಚನ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಲಾಯಿತು. ಇದುವರೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯು ಆ ಎಲ್ಲಾ ಚಿಂತನೆಗಳ ಮೂಲಭೂತವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಭೂಮಿಕೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೊಳಪಡಿಸಿದೆ. ಮೇಲಿನ ನಾಲ್ಕೂ ಬಗೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅತ್ಯಂತ ಆಳದಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಚಿಂತನೆಯ ಎಳೆಯೊಂದು ಈ ನಾಲ್ಕನ್ನೂ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದು ಸೋಜಿಗ ಎನಿಸಿದರೂ ನಿಜ ಆ ಅಂಶ ಯಾವುದೆಂದರೆ ಭೌತಿಕವಾದದಲ್ಲಿ 'ಸ್ವಭಾವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ' ಜೈನರಲ್ಲಿ 'ಸ್ವಭಾವವಾದ' ಬೌದ್ಧರ 'ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ ತತ್ವ'ಗಳು ತಮ್ಮ ಒಳ ರಚನೆಯ ವಿನ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಆಶಯದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಮಾದರಿಯವು. ಈ ಬಗೆಯ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತೆ ವಚನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮಂಡಿತವಾಗಿದೆ. ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ಭೌತಿಕವಾದವನ್ನು ಹೋಲುವ ವಚನಗಳ ಚಿಂತನೆ ಮೇಲಿನ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದರ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತೊಂದರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಆಗಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ; ಬದಲಾಗಿ ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಅಂತಹ ಚಿಂತನಾ ಧಾರೆಯೊಂದು ಇರುತ್ತದೆ; ಆಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇಂಥದಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರೇರಣೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಯಾ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನಗಳ ಆಂತರಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಫಲವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೩

ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆ

೩.೧. 'ದಲಿತ'-ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳು

೩.೨. ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯನೆಲೆಗಳು

೩.೧. 'ದಲಿತ'- ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳು

ದಲಿತ, ದಲಿತರು, ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಈ ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಿದೆ. ಇಂದು 'ದಲಿತ'ಎಂಬುದು ಅಕಡೆಮಿಕ್ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಯೋಗವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅಕಡೆಮಿಕ್ ವೇದಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ 'ದಲಿತ'ಎಂಬುದರ ಚರ್ಚೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಬಹುತೇಕ ಲಿಖಿತ ಅಕರಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿದೆ. ಉಳಿದಂತೆ 'ದಲಿತ'ಎಂಬುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರಾಜಕೀಯ ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ.

ದಲ್ಲಾಳಿ*ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಮತ್ತು ದಲ್ಲಾಳಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿಗಳು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಇಂದು ಚಿಂತನೆಗಳೂ ಕೂಡ ಬಹುತೇಕ ಈ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲೇ ಸಾಗುತ್ತಿವೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮುರಿಯುತ್ತಿರುವಂತೆ, ಇಲ್ಲವೆ ಸಡಿಲಗೊಳಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಇಂದು, ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿ ಜಾತಿಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈ ಸಂಕ್ರಮಣಕ್ಕೂ 'ದಲಿತ'ಎಂಬುದರ ಕುರಿತ ಅರ್ಥ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಚರ್ಚೆಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಒಂದು ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧವಿದೆ.

೭೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿಯಾಗಿ ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರೆ ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವರ್ಗ ಸಾಮರಸ್ಯದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದರು. ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ ವಿರೋಧಿ ಅಥವಾ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ವಿರೋಧಿ ಚಿಂತನೆ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ 'ಶೂದ್ರ'ಎಂಬ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಈ ಶೂದ್ರ ನೆಲೆಯ ಚಿಂತನೆಯು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ

* ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿಗಳೆರಡೂ ಕೂಡ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಮತ್ತು ನೇರವಾಗಿ ಕೈಜೋಡಿಸಿವೆ. ಇವು ತಮ್ಮ ದಲ್ಲಾಳಿ ಸ್ವಭಾವದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿವೆ.

ವೈದಿಕ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಜಾತಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ತನ್ನೆಲ್ಲ ಗರಿಬಿಚ್ಚಿ ವಿಜೃಂಭಿಸಿತು. ಅದೇ ಸಮಯಕ್ಕೆ ಭೂಮಾಲಿಕ ವರ್ಗದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾದ ಅದು ತನ್ನ ಕ್ರೌರ್ಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಮುಚ್ಚಿಹಾಕಿಕೊಂಡಿತು. ದುರಂರವೆಂದರೆ ಇದೇ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗಿದ್ದ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಬರಹಗಾರರು ಭೂಮಾಲೀಕ ವರ್ಗದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಅವರಂತೆಯೇ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಂಡರು. ಹಾಗಾಗಿ 'ದಲಿತ'ಎಂಬುದನ್ನು ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯ ಸ್ವರೂಪದ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಅದನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ ಬರಹಗಾರರ ವರ್ಗ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿವೆ.

ಆದರೆ ನಿಘಂಟುಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವ 'ದಲಿತ'ಪದದ ಅರ್ಥಗಳು ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯವು.

ದಲಿತ[೧]

೧.ಒಡೆಯಲ್ಪಟ್ಟ, ಸೀಳಲ್ಪಟ್ಟ, ತುಂಡುಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ

೨.ನಾಶ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ

೩.ಪುಡಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ, ಅರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ

೪.ಅರಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟ, ವಿಕಾಸ

ದಲಿತ[೨]-ದಳಿತ-ಹಿಂದುಳಿದುದು, ದಮನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದುದು, ಶೋಷಿತ ಜನ, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಕೆಳಮಟ್ಟದವರು, ಇವು ನಿಘಂಟಿನ ಅರ್ಥಗಳು.

ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ ಅವರು, ದಲಿತ ಎಂಬುದನ್ನು ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಒಂದು ಕಡೆ ಕ್ರೋಢಿಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಮೂರು ಬಗೆಯಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ.

೧. ಶೋಷಣೆ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಜಾತಿ ಬೇಧವಿಲ್ಲ; ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ರಂಗದಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಎಲ್ಲ ಜನರೂ ದಲಿತರು.
೨. ಪಂಚಮರು ಅಥವಾ ಬಹಿಷ್ಕೃತರು ಎಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಸ್ಪ ೃಶ್ಯರೆಲ್ಲರೂ ದಲಿತರು.

---

೧. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಗೋಪಾಲಚಾರ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತ-ಕ್ನನಡ ಶಬ್ದಕೋಶ ಸಂಪುಟ-೩, ಪುಟ:೧೩೧೫
೨. ಕನ್ನಡ ಸಾಹತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿನ ನಿಘಂಟು, ಸಂ-೪, ಪುಟ:೪೮೨)

೩. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರೂ ಸೇರಿದಂತೆ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ನೋವನ್ನು ಅನುಭವಿಸದಿದ್ದರೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಹಾಗೆ ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ರಂಗದಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಜನರೂ ಸೇರಿ ದಲಿತರಾಗುತ್ತಾರೆ.[೩]

ಈ ಬಗೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಹುಡುಕಿದ್ದಾರೆ.

* ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ರಂಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೋರಾಟ ಪ್ರಾರಂಭವಾದುದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಿರುವ ಬಳಕೆ ಒಂದು ಬಗೆಯಾದಾದರೆ, ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವುದೇ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯದಾಗಿತ್ತು.
* ಬಂಡಾಯ ವೇದಿಕೆಗೆ ಬಂದಾಗ, ಯಾವುದೇ ಕೆಲವು ಜಾತಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿದರೆ ಆ ಜಾತಿಯವರ ಗುಂಪು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಹೋಗಬಹುದು ಎಂಬ ಭಯ ಇತ್ತು.
* ಕೆಲವು ಜಾತಿಯವರು ಸೇರಿ (ದಲಿತ= ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು) ಹೀಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದರೆ, ಇನ್ನುಳಿದವರ ಸಹಕಾರ ನಮಗೆ ಸಿಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಭಯ ಇತ್ತು.
* ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಸಂಖ್ಯೆ ಕಡಿಮೆ ಇತ್ತು.
* ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಸಾಹಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟಗಾರರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿದ್ದುದು.
* ಇವೆಲ್ಲವುಗಳಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆಯೇ ಸಿಕ್ಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿನ ನಿಘಂಟುವಿನಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ.
* ಅನ್ಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದ ತೊಡಕು.

ಅನಂತರ ಮಾಲಗತ್ತಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಜನ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಮತ್ತು ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾದವರು. ಒಟ್ಟು ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜದೊಂದಿಗೆ ಬದುಕಲಾಗದೆ, ಊರ ಹೊರಗೆ ವಾಸಿಸಿ ಕೀಳು ವೃತ್ತಿಗೆ ಅವಲಂಬಿತರಾಗಿ, ಹೆಸರು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲು ನಾಚಿಕೆ ಪಡುವ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಅಥವಾ ಬಹಿಷ್ಕೃತರೆನಿಸಿಕೊಂಡವರೆಲ್ಲರೂ ದಲಿತರೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ"[೪]

ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರು ಈ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೀಗೆ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. 'ಇದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆ ವಾದವು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿಘಂಟುಗಳಲ್ಲಿ ನೀಡಲಾಗಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೆಮ್ಮಿಕೊಂಡಿದೆ. ನಿಘಂಟುಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಪದಕ್ಕೆ ಹಿಂದುಳಿದವನು, ದಮನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವನು, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಕೆಳಮಟ್ಟದವನು ಎಂಬ ಅರ್ಥ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು

---

೩. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ;ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನ, ಪುಟ:೪
೪. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ; ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನ, ಪುಟ:೭

ಈ ವಾದವನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತಾರೆ. ಎರಡನೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ 'ದಲಿತ'ಪದಕ್ಕೆ ಜಾತಿಯನ್ನು ಮೂಲ ಮಾನದಂಡವಾಗಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಭಾರತದ ಜಾತಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣ ಮೈಲಿಗೆಯೆಂದು ಗಣಿಸಲಾದ ಪಂಚಮರು ಅಥವಾ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಇಲ್ಲಿ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇವರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳಗಿನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ವಾದಿಗಳು ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತಾರೆ. ಮೂರನೇ ವಾದವು ಮೊದಲನೇ ವಾದವನ್ನೇ ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರನ್ನು ಇತರ ಜಾತಿಯ ಬಡವರೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಲೋಹಿಯವಾದಿಗಳ ವಾದವಿದು'[೫]

ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರು ಮಾಲಗತ್ತಿ ಅವರ ವಾದವನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರಾದರೂ ತಾವು ಹೊಸದಾಗಿ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ ಅವರು ನೀಡಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇ ಬಹುತೇಕ ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಿದೆ. ಇದುವರೆಗಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಗೊಂದಲಗಳು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಕಡೆ ವರ್ಣ ವಿಭಜನೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೂ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನೆಗಳು ತೂಗುಯ್ಯಾಲೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಈ ಭಾಗದ ಆರಂಭದಲ್ಲೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದಂತೆ ಅವೆಲ್ಲಾ 'ಶೂದ್ರನೆಲೆ'ಯಿಂದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಾಗಿವೆ. ಆ 'ಶೂದ್ರನೆಲೆ'ಯು ಕೇವಲ ಜಾತಿ ಆಧಾರಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಾಗಿರದೆ ಅದು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಭೂಮಾಲಿಕ ವರ್ಗದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಂತಹ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಂದ ಹೊರತಾಗಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಅಗತ್ಯ ಇಂದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ದಲಿತ'ಎಂಬುದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಾಧನ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ ವಂಚಿತಗೊಂಡ ಗುಂಪು ಅಥವಾ ಗುಂಪುಗಳು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ದಲಿತ ಸಮುದಾಯಗಳು. ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಯಾವ ಜನರು, ಮೇಲಿನ ಮೂಲಭೂತ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ತಮ್ಮ ಶ್ರಮದ ಬಹುಪಾಲು ಫಲವನ್ನು ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕ, ಹಾಗೆ ನಾನಾ ಬಗೆಯ ಶೋಷಣೆ, ದಮನ, ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುತ್ತಾರೋ ಅವರೆಲ್ಲಾ ದಲಿತರು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಳಜಾತಿ ಇಲ್ಲವೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನೊಬ್ಬ ಭೂಮಾಲೀಕನಾಗಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಒಡೆಯನಾಗಿದ್ದರೆ, ಅವನು ದಲಿತನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೇ ರೀತಿ ಮೇಲುಜಾತಿಯವನೊಬ್ಬ ಕೂಲಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ದಲಿತ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೊಳಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ.

---

೫. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ; ಬಂಡಾಯ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಪುಟ:೧೪

೩.೨. ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆಗಳು

ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು. ಇದರ ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಂಡಿಸಿರುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗುವುದು. ಎರಡನೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದು.

ದಲಿತ-ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆದಿರುವ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳಿಂದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದು. ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುವಾಗ, ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. 'ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು, ಸಿದ್ಧರೂಪಗಳ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯ ಸ್ಥಾವರ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಒಳಗಾದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ, ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತರಾದ ಸಾಹಿತಿಗಳು, ಅಂದಂದಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒತ್ತಡಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬದಲಾಗಬೇಕಾದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪುರೇಖೆಗಳನ್ನೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಹಾಗೂ ತಾತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳನ್ನೂ ಕುರಿತು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡತೊಡಗಿದಾಗ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಚಳುವಳಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಗಳಿಂದ ಅಂದಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹೊಸ ಸತ್ವ ಹಾಗೂ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆದು ನಿರಂತರತೆಯ ಪಾತ್ರದಲ್ಲಿಮತ್ತೆ ಚಲನಶೀಲವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೊಸಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹೀಗೆ ಬದಲಾದದ್ದು, ನವೋದಯ, ಪ್ರಗತಿಶೀಲ, ನವ್ಯ ಹಾಗೂ ನವ್ಯೋತ್ತರ (ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ) ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ. ಹೊಸಗನ್ನಡಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಚಂಪೂ, ವಚನ, ಷಟ್ಪದಿ ಸಾಂಗತ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ವಿಭಜಿಸಿ ನೋಡುವ ಕ್ರಮವೊಂದು ರೂಢಿಗೆ ಬಂದಿರುವುದಾದರೂ, ಆ ಬದಲಾವಣೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬದಲಾದ ಛಂದೋ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದೇ ಹೊರತು, ಇಂದಿನಂತೆ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಧೋರಣೆಗಳಿಗೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಲ್ಲ. ಧೋರಣೆಯ ಮೂಲಮಾನದಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಹೊರಟರೆ, ಹಿಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ದೇಸಿ ಎಂದು ವಿಭಾಗಿಸಿ ನೋಡುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತವೆನ್ನಬಹುದು.

ಇದೇನೇ ಇರಲಿ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಈ ಬದಲಾವಣೆಯ ಹಂತಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವುದು ವಿಮರ್ಶೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತೀರಾ ಅಗತ್ಯವಾದದ್ದು. ಇವು ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಅಥವಾ ರದ್ದು ಮಾಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ; ಇವು ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತ,

ಅವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಕ್ರಿಯೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಿರಂತರತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.[೧]

ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ರೂಪ ಮತ್ತು ಧೋರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಸಿದ್ಧರೂಪಗಳ ಸ್ಥಾವರ ಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತ ಸಾಹಿತಿಗಳ ಹೊಸಸೃಷ್ಟಿ- ಈ ಎರಡನ್ನು ವಿರೋಧದ್ವಂದ್ವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅಂಥ ಜಡ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಗಳಿಗಿರುವ ಮೂಲಭೂತ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒತ್ತಡಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬಂದಿದೆಯಾದರೂ, ಅದು ಎರಡನೇಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ, ಸಾಹಿತಿಯ ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತಿಕೆ ಮೂಲಭೂತ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಹಳಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸರಳೀಕರಿಸಿ, ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹಿಂದೆ ಸರಿಸಿ, ಸಾಹಿತ್ಯಕ ರೂಪವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಸಲಾಗದೆ. ಹಾಗಿದ್ದೂ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ನಿರಂತರತೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು, ಆ ಕ್ರಮವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕೆಂದೂ ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಇವು ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಅಥವಾ ರದ್ದು ಮಾಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು. ಈ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವಂತಹ ಆರ್ಕೆ ಮಣಿಪಾಲ ಅವರ ಮುಂದಿನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ.

'ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ನಾಶಗಳ ದ್ವಂದ್ವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದ ಪರಂಪರೆಯೊಂದೇ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ.'[೨] ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚಲನಶೀಲತೆಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆರ್ಕೆ ಮಣಿಪಾಲ ಅವರು ದ್ವಂದ್ವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದರೆ, ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರು ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಕಷ್ಟ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದರ ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದರ ನಾಶವಿರುವುದು ಪ್ರಕೃತಿಯ ನಿಯಮ. ಉದಾ: ಸಸಿಯು ಬೀಜವೊಂದರ ನಾಶದ ನಂತರದ ಬೆಳವಣಿಗೆ. ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ನಾಶದ ಸ್ವರೂಪಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಭಿನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿರಬಹುದೇ ಹೊರತು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಎರಡು ಮಾತು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ.

ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರ ಧಾಟಿಯನ್ನೇ ಹೋಲುವ ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ ಅವರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. 'ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ

---

೧. ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ;ಬೆಡಗು, ಪುಟ:೪೫

೨. ಸಂ.ಶ್ರೀಕಂಠಕೂಡಿಗೆ, ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿ ಹತ್ತು ವರ್ಷ, ಪುಟ:೫೩

ಬರವಣಿಗೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಬದಲಾಗುವುದು ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹೊಸ ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿಯ ಕೆಲವೊಂದು ಗುಣಧರ್ಮಗಳ ಬಗೆಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ತಳೆದು, ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ, ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಾಗಿ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ; ಚಳುವಳಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ; ಕೊನೆಗೆ ತಾನೂ ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದ ಕೃತಿ ರಚನೆ ನಡೆದ ಮೇಲೆ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಮಾರ್ಗ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವಸ್ತುಗಳು, ಶೈಲಿ, ಧೋರಣೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇಷ್ಟಾದ ಮೇಲೆ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅನುಕರಣೆ ನಡೆದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಜಾಡುಬಿದ್ದ ಹಾದಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಹೊಸದಾಗಿ ಗೋಚರಿಸಿದ್ದ ಬದುಕಿನ ಹಾಗೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹೊಸ ಅವಕಾಶಗಳು ಮುಗಿದು ಹೋಗಿ ಚರ್ವಿತಚರ್ವಣಕ್ಕೆ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳು ಕೂಡ ಬಯಲಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಮತ್ತೆ ಅಸಮಾಧಾನ, ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಆರಂಭವಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಹೊಸಮಾರ್ಗದ ಅನ್ವೇಷಣೆ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ.

'ಈ ರೀತಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಆರಂಭವಾಗುವುದು ಫ್ಯಾಷನ್ನಿಗಾಗಿ ಅಲ್ಲ, ನಾವೀನ್ಯತೆಯ ಸಲುವಾಗಿ ಅಲ್ಲ, ಪ್ರಯೋಗಶೀಲತೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿಯೂ ಅಲ್ಲ, ಅದೊಂದು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಾಗಿದೆ.ಜೊತೆಗೆ ಇಂಥ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಸುತ್ತಲಿನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೌಲಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳೇ ಪ್ರೇರಕ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಬದುಕು ಹರಿಯುವ ನೀರಿನಂತೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಲೇ ಇರುವಂತಹದು. ಅದರಲ್ಲಿಯ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಬೇಸಿಗೆಯ ಕಾಲದ ಶಾಂತ ಪ್ರವಾಹದಂತೆ ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಾರದಷ್ಟು ನಿಧಾನವಾಗಿ ನಡೆಯಬಹುದು.ಇಲ್ಲವೆ ಮಳೆಗಾಲದ ಅಬ್ಬರದ ಪ್ರವಾಹದಂತೆ ಧುಮ್ಮಿಕ್ಕಿಯೂ ಬರಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಒಳಗಿಂದ ಒಳಗೇ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂವೇದಿಗಳಲ್ಲದವರಿಗೆ ಈ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಕೇವಲ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸಿದರೆ, ಹೆಚ್ಚು ಸಂವೇದನಾಶೀಲರಾದವರಿಗೆ ಬೇಗನೇ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ಜನ ಸೃಜನಶೀಲರುಈ ಬಗ್ಗೆ ಬಹಳಷ್ಟು ತಲೆ ಕೆಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಜನಪ್ರಿಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಪ್ರಚಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲೇ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಬದಲಾವಣೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಂವೇದನೆಗಳಿಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕೊಡಲುಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂವೇದನೆಯ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಬಲ್ಲ ಕೆಲವೇ ಕೆಲವರು ಮಾತ್ರ ತಮ್ಮ ಬದಲಾದ

ಸಂವೇದನೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳಿಗೆ ಧ್ವನಿ ಕೊಡಬಯಸಿ, ಆದರೆ ಪ್ರಚಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶಸಿಗದೇ ತೊಳಲಾಡುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂವೇದನೆಗೆ ತಕ್ಕುದಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನೂ, ಶೈಲಿಯನ್ನೂ ಹೊಸದಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುವವರು ಎಲ್ಲೋ ಅಪರೂಪಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬರು ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಇವರಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಂದಾಗಿ, ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬದುಕಿನ ಹಾಗೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹೊಸ ಅವಕಾಶಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅದರಂತೆಯೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೊ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೊ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದವರು ಈ ಹೊಸ ಅವಕಾಶಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸತತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾರ್ಗವೂ, ಬದುಕಿನ ಹಾಗೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಶೋಧನೆಯೆ ಆಗಿದೆಯೆನ್ನಬಹುದು.'[೮]

ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಸರಳೀಕರಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೌಲಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪ, ಶೈಲಿ, ಧೋರಣೆ, ಸಂವೇದನೆ ಶೀಲತೆಯ ಪ್ರೇರಕಶಕ್ತಿಗಳು ಎನ್ನಬಹುದು. ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಯಾವುದಿರಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಉಲ್ಲೇಖವು ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದೆ. 'ತೇಜಸ್ವಿ, ಲಂಕೇಶ್, ಮಹದೇವ ಅವರ ಕತೆಗಳು ೧೯೭೦ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾದ ಒಂದು ತಿರುವಿಗೆ ಕಾರಣವಾದವು. ಸ್ವಲ್ಪ ತಡವಾದರೂ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇಂಥ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರಂಭಿಸಿದವುಈ ಬದಲಾವಣೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಹಠಾತ್ತಾಗಿ ಬಂದು ಎರಗಿದ್ದಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ದೇಶದ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಂಗದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಕಲಕು ಮತ್ತು ಹೋರಾಟಗಳು ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೂ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದವು.ಗುಜರಾತಿನಲ್ಲಿ ಬಿಹಾರದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಆಂದೋಲನ; ಸಮಗ್ರ ಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಜಯಪ್ರಕಾಶ್ ನಾರಾಯಣರು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ಜನರ ಹೋರಾಟ; ದೇಶ ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದ ಕ್ರೂರವಾದ, ಅಮಾನವೀಯವಾದ, ಕರಾಳವಾದ ತುರ್ತುಪರಿಸ್ಥಿತಿ, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಸಂಘರ್ಷ ಸಮಿತಿಯ ಮುಂದಾಳ್ತನದಲ್ಲಿ ದಲಿತರು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ಆಂದೋಲನ- ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಿಗೆ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದಿಸತೊಡಗಿದ್ದು ತೀರ ಸಹಜವಾದುದಾಗಿದೆ. ಶತಶತಮಾನಗಳ ನಂತರ ದಲಿತರು ಸಂಘಟಿತರಾಗಿ ಅಮಾನವೀಯವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಅದು ದಲಿತರ ಒಡಲಾಳದ ಗಟ್ಟಿ ದನಿಯಾಗಿ ಮೊಳಗಲಾರಂಭಿಸಿದುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ದಲಿತ ಪ್ಯಾಂಥರರ ಕಾವ್ಯ, ತೆಲುಗಿನ ದಿಗಂಬರ ವಿಪ್ಲವ ಕಾವ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕದ ಶೋಷಿತರ ಕಣ್ಣುಗಳನ್ನು

೮. ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ; ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆ, ಪುಟ:೯-೧೦

ತೆರೆಸಿದುವು. ೧೯೭೪ರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಬರಹಗಾರರ ಮತ್ತು ಕಲಾವಿದರ ಒಕ್ಕೂಟ;೧೯೭೬ರಲ್ಲಿ ಉದಯವಾದ ಪ್ರಗತಿಪಂಥ; ೧೯೭೯ರ ಮಾರ್ಚಿಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಘಟನೆ-ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಗಳು ನಮ್ಮ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಸ್ಪಂದಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಜೀವನಪರವಾದ, ಮಾನವೀಯವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಮನಗಾಣಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದವು.'[೯]

ಮೇಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವಿದೆ. ಅದು 'ದೇಶದ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಂಗದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಕಲುಕು ಮತ್ತು ಹೋರಾಟಗಳು ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೂ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದವು'ಎಂಬುದು ಈ ಅಂಶವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ನೆಲೆಗಳು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಈ ಅಂಶದ ಮೇಲಾಗುವ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಮಾನವನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ತರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಮಾತು ನಿಜ. ಈ ಬಗೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಕೆಲವು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ನೋಡಬಹುದು.

ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುತ್ತಾ ಡಾ.ಕೇಶವಶರ್ಮ ಅವರು ಈ ಕೆಳಗಿನ ಮೂರು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

'ನಮಗೆಲ್ಲಾ ತಿಳಿದಿರುವ ಹಾಗೆ ಈಗ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತಿರುವ ದಲಿತ ಬರಹಗಾರರೆಲ್ಲಾ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗವನ್ನು, ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಕ್ರಿಯಾರಹಿತವಾದ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯದಿಂದ ದಲಿತ ಸಮಾಜದ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವುದರ ಮುಖಾಂತರ ತಮ್ಮ ಸೃಜನಶೀಲ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ದಲಿತ ಬರಹಗಾರರು ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಎದುರಿಸತೊಡಗಿದ್ದಾರೆಂದು ಅವರ ಬರಹಗಳನ್ನು ಓದಿದಾಗ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

೧.ಇಡೀ ಸಮಾಜದ ಒಟ್ಟು ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವಾದದ ಕಡೆಗೆ ತುಡಿಯುತ್ತಿರುವುದರ ಪರಿಣಾಮದ ಫಲವಾಗಿ ಈ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಜಾಲದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ದಲಿತ ಬರಹಗಾರರು ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ, ಭ್ರಮೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ತಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡದ ದಲಿತ ಬರಹಗಾರರು ತಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೆ,

---

೯. ಡಿ. ರಘುನಾಥರಾವ್; ಪ್ರಕೃತ, ೧೯೮೬, ಪುಟ:೧-೨

ಕವಿತೆ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಈ ಭ್ರಮೆಯ ಫಲವೋ ಏನೋ? ಯಾಕೆಂದರೆ, ಕನ್ನಡದ ದಲಿತ ಬರಹಗಾರರ ಮುಖ್ಯ ಕೃಷಿ ನಡೆದಿರುವುದು ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ. ಈ ಎರಡೂ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕನಸುಗಳನ್ನು ತುಂಬುವ; ಆದರ್ಶದ ಹುಚ್ಚನ್ನು ಅಳವಡಿಸಲು ಶಕ್ಯವಾದ ಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೂ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗಕ್ಕೂ ಅಂತರ್ಸಂಭಂಧವಿದೆ. ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಗ್ಗುವ ಕವಿತೆ-ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಾರದ ಮೂಲಕ ಮಾತಾಡುವ ದಲಿತ ಬರಹಗಾರರು, ನವ್ಯ ಬರಹಗಾರರು ಹೇಗೆ ಹಳ್ಳಿಗೆ ಮರಳಿದರೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಗೆ ಮರಳಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಬರಹಗಾರರಿಗೆ ಭೂತಕಾಲವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ(ದಲಿತ ಬರಹಗಾರರು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾದ್ದನ್ನು ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು) ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗೆಗೆ, ವಿಮರ್ಶೆಯಮಾನದಂಡದ ಬಗೆಗೆ ದಲಿತ ಬರಹಗಾರರು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಮಾತಾಡಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಇದು ದಲಿತ ಬರಹಗಾರರು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆ. ಇದನ್ನೇ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಸದ್ಯ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತಿರುವ ದಲಿತ ಬರಹಗಾರರು ನಿಂತಿರುವ ನೆಲೆಯೂ ಬೌದ್ಧಿಕ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾರಹಿತ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿದ್ದು, ಯಾವ ಸಮಾಜದಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೋ ಅದರ ಬಗೆಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಲೌಕಿಕವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾಗದ ಸ್ಥಿತಿ. ಕತ್ತರಿಸಿ ಹಾಕಿದ ಇಲಿ ಬಾಲವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ರೀತಿ.

೨. ದಲಿತ ಬರಹಗಾರರು ಸ್ಪರ್ಧಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಮೊದಲೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ಕೆಲವು ನಮೂನೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ. ಅಂದರೆ ಕೆಳವರ್ಗದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಜಗತ್ತು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಗೆ ಬರತೊಡಗಿದೆ. ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಗೆ ಬರುವುದೆಂದರೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ತೋರುವುದೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬರಹಗಾರರು ಬರೆಯುವಾಗ ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ತೋರುವ ಬರಹ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಒಪ್ಪಂದ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮುದ್ರಣ, ಓದುಗ ವರ್ಗ, ಕೃತಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆ, ಅದರ ಮಾರಾಟ ಇತ್ಯಾದಿ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ರಿಯೆಯ ಆದರ್ಶವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ಬಲಿಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರೊಂದಿಗೆ ಬೌದ್ಧಿಕವಲಯದ ಚರ್ಚೆಗೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತೆತ್ತುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ದಲಿತ ಬರಹಗಾರರು ಈ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು

ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಈ ಮೊದಲೇ ಸಿದ್ಧಗೊಂಡ ಆಕೃತಿ, ರೂಪ, ಮುದ್ರಣ, ಆದರ್ಶ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಬಿಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ.

೩. ದೊರೆತ ಶಿಕ್ಷಣ, ನಗರದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವಿಕೆ, ಬುದ್ಧಿ, ಜೀವಿಗಳ ಬಳಗ, ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಬದುಕು, ರಾಜಕೀಯ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ಕೆಲವು ಆದರ್ಶಗಳು ಕನ್ನಡ ದಲಿತ ಬರಹಗಾರರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬಗೆಗಿನ ತಿಳುವಳಿಕೆ, ಲೋಹಿಯಾರ ಪ್ರಭಾವ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಪ್ರಗತಿಪರ ಎಂದೆನ್ನಿಸಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಸದ್ಯದ ಕನ್ನಡದ 'ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿ' ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಮತ್ತು ಇದು ಕ್ರಿಯೆಗಿಂತ ಬರಹವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತದೆ. ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೇ ದಲಿತ ಬರಹಗಾರರ ದಲಿತ ಬರಹಗಳ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದೆ."[೧೦]

ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಕೇಶವ ಶರ್ಮ ಅವರು ಕೆಲವು ಮೌಲಿಕವಾದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪೂರ್ವಕಲ್ಪಿತ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಾರೋಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಂತೂ ಖಂಡಿತಾ ನಡೆದಿದೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

'ಇತ್ತೀಚಿನ ಹತ್ತಿಪ್ಪತ್ತು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನತೆಗೆ ದೊರೆತ ಶಿಕ್ಷಣಾವಕಾಶಗಳು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಂದೋಲನಗಳು, ಆ ಮೂಲಕ ಹುಟ್ಟಿದ ಚರ್ಚೆಗಳು ಅರಿವಿನ ಸ್ಫೋಟಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದವು. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ರಸಾಸ್ವಾದನೆಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹಿಂದೆ ಸರಿಸಿ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ವಿಸ್ತರಣೆಗೆ ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟವು. ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಗೆ ತೊಡಗಿದ ಗುಂಪು 'ಶೂದ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯದ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಅದೇ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ದಲಿತ ಪ್ಯಾಂಥರ್ಸ್ ಚಳುವಳಿಯಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆಗೊಂಡು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಇದರ ಜೊತೆಗೂಡಿತು. ಮೊದಲ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಬೆಸುಗೆಗೆ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ'ಎಂಬ ಅಂಶ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಕ್ರಮೇಣ ಶೋಷಣೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳು ನಿಚ್ಚಳವಾದಂತೆಲ್ಲಾ ಇತರ ಮೇಲುವರ್ಗದವರಂತೆ ಭೂಸ್ವಾಮ್ಯವುಳ್ಳ ಶೂದ್ರರು ಶೋಷಣೆಯ ನಾನಾ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡ ಸತ್ಯ ಕಾಣಿಸತೊಡಗಿತು.

೧೦. ಕೇಶವ ಶರ್ಮ, ಶೂದ್ರ, ಸಂಚಿಕೆ:೬, ಸಂಪುಟ:೧೫, ಏಪ್ರಿಲ್ ೧೯೮೯

ಶೋಷಣೆಯ ಮೂಲಮತ್ತು ಅದರ ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ಶೋಷಿತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ವಿಕಾಸದ ಗತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬರುತ್ತದೆ.'

ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿ ಶೋಷಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಆ ಬಗೆಯ ಎಚ್ಚರವೂ ಕೂಡ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಿಂದೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಡಾ.ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರ ದಲಿತ-ಬಂಡಾಯ ಪುಸ್ತಕದ ನಾಲ್ಕನೇ ಅಧ್ಯಾಯ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರೇರಣೆಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು' ಎಂಬುದು ಅಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅವರ ಮಂಡನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲೇ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅವರು ದಲಿತ-ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಎಂದು ವಿಭಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ, ಲೋಹಿಯವಾದ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ವಾದಗಳನ್ನು, ಜೊತೆಗೆ ಕೆಲವು ಚಳುವಳಿಗಳು ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಪತ್ರಿಕೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಪ್ರೇರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಿತಿಗಳು, ತೆಲುಗಿನ ದಿಗಂಬರ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರೇರಣೆ, ಮರಾಠೀ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಮೇಲಿನ ಒಂದೊಂದು ಅಂಶಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗುವುದು.

'ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ: ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಚಳುವಳಿಗೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಬಂಡಾಯ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ದಲಿತೇತರ ಬಂಡಾಯದ ಬರಹಗಾರರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವರು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವದಿಗಳು. ಈ ಬರಹಗಾರರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಯ ಬಡವರನ್ನು ಸಮಾನರೆಂದು ಗುರುತಿಸಿ ವರ್ಗಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಪ್ರಚೋದನೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಜಾತಿಯನ್ನು ಇವರು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಗಮನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲು ಆರ್ಥಿಕತೆಗೆ ಮಹತ್ವ ನೀಡಿ, ಅದನ್ನು ಅಂತರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ.'[೧೨] ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ದ್ವಂದ್ವವಿದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಮೊದಲು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಬಂಡಾಯ-ದಲಿತ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿದೆ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ತಕ್ಷಣ ಎರಡನೇ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಬಹುತೇಕ ದಲಿತೇತರ ಬಂಡಾಯ ಬರಹಗಾರರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೊಂದು ದ್ವಂದ್ವವಿದೆ. ಬಂಡಾಯ ಬರಹಗಾರರು ಜಾತಿಯನ್ನು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ

---

೧೧. ಶ್ರೀಕಂಠಕೂಡಿಗೆ:ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿ, ಹತ್ತುವರ್ಷ, ಪು:೭೫

೧೨. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ: ಬಂಡಾಯ-ದಲಿತ, ಪು:೨೬

ಪರಿಗಣಿಸದೆ, ಆರ್ಥಿಕತೆಗೆ ಮಹತ್ವ ನೀಡಿ, ಅದನ್ನು ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆಂದು ಬಿಳಿಮಲೆಯವರು ಹೇಳಿರುವ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳು ಅವರಿಗೆ ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದವುಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಆದರೆ ಇದೇ ಬಿಳಿಮಲೆಯವರು ಇದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಬೇರೊಂದು ಕಡೆ ಬರೆದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. 'ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿನ ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಬಂದು ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ವಿಶ್ವಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನಾಗಿ ಹಿಗ್ಗಲಿಸಿದೆ. ನಾವು ಸ್ಥಳೀಯ ವಿಷಯಗಳಿಂದ ವಿಶ್ವಪ್ರಜ್ಞೆಯತ್ತ ಸಾಗುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅಥವಾ ವಿಶ್ವಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಸ್ಥಳೀಯ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಾಗುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ಎರಡನೆಯದನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಆಗಬೇಕಾದುದು ಮೊದಲನೆಯದು.'[೧೩]

ಬಿಳಿಮಲೆಯವರ ಈ ದ್ವಂದ್ವ ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರಿಯತ್ತದೆ. ಮೇಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖದಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕ ದಲಿತೇತರ ಬಂಡಾಯ ಬರಹಗಾರರಿಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಪ್ರೇರಣೆ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಿ 'ಸದ್ಯದ ಎಲ್ಲ ದಲಿತ ಬರಹಗಾರರೂ ಎಡಪಂಥೀಯ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧರಾದವರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತು ಹೀಗೆ ಬದ್ಧರಾದವರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್, ಲೆನಿನ್, ಮಾವೋ, ಲೋಹಿಯಾ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮೊದಲಾದವರಿರುತ್ತಾರೆ.'[೧೪] ಹೀಗೆ ದಲಿತ ಬರಹಗಾರರಿಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸಂ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿದೆ ಎಂದು ಬರೆದಿರುವ ಬಿಳಿಮಲೆಯವರು ಅದೇ ಲೇಖನದ ಮತ್ತೊಂದು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. 'ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನೇ ಮಾನದಂಡವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಕಾರಣ ದಲಿತರಿಗೆ ಕಮ್ಯುನಿಷ್ಟರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಭಾರತೀಯ ಪಕ್ಷ ರಾಜಕೀಯದ ಕಮ್ಯುನಿಷ್ಟರಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ ರಭಸದಲ್ಲಿ ದಲಿತರು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವನ್ನೇ ತಪ್ಪಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.'[೧೫]

'ಬಂಡಾಯ-ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರೇರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವೂ ಒಂದು' ಎಂದು ವಿಚಾರ ಮಂಡಿಸಿರುವ ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಅಂಶವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ದ್ವಂದ್ವಗಳೇ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಕುರಿತು ಖಚಿತವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗುವುದು. ಈಗ ಪುನಃ ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರ ಪುಸ್ತಕದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿಗೆ ಹೋಗಬಹುದು.

---

೧೩. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ: ಶಿಷ್ಟ-ಪರಿಶಿಷ್ಟ, ಪು:೧೦೬
೧೪. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ: ಶಿಷ್ಟ-ಪರಿಶಿಷ್ಟ, ಪು:೧೧೬
೧೫. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ:ಶಿಷ್ಟ-ಪರಿಶಿಷ್ಟ, ಪು:೧೧೮

'ಲೋಹಿಯಾವಾದ: ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಚಳುವಳಿಯಾಗಿ, ಸಮಕಾಲೀನ ಬದುಕನ್ನು ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ ಶಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ಲೋಹಿಯಾವಾದ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ನೆಹರೂವಾದಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಇದೆಂದು ಈ ವರ್ಗದ ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ............. ಲೋಹಿಯಾರವರು ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಬಗ್ಗೆ, ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಯ ಬಗ್ಗೆ, ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಪು -ಬಿಳುಪುಗಳ ಬಗ್ಗೆ, ಭಾರತೀಯ ದೇಶಭಾಷೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಕಟಪಡಿಸಿದ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳಿಂದ ಕನ್ನಡದ ಬರಹಗಾರರು ಬಹಳಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಬಂಡಾಯ-ದಲಿತ ಬರಹಗಾರರ ಮಧ್ಯೆ ಬಿರುಕು ಮೂಡಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಲೋಹಿಯಾವಾದ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.'[೧೬]

'ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ವಾದ: ಕನ್ನಡದ ದಲಿತ ಬರಹಗಾರರೆಲ್ಲರೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ವಾದದಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆಪಡೆದವರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಅಂಬೇಡ್ಕರರು ದಲಿತರ ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ಸಂಕೇತ.'[೧೭]

'ಚಳುವಳಿಗಳು: ೧೯೭೦ರಿಂದೀಚೆಗೆ ನಡೆದ ಚಳುವಳಿಗಳು ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಘಟನೆಗಳು ಬಂಡಾಯ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿವೆ.

* ಎಲ್.ಜಿ.ಹಾವನೂರರು ಮಂಡಿಸಿದ ವರದಿ ಜಾರಿಗಾಗಿ ೧೯೭೦ರ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ದಿನದಂದು (ಏಪ್ರಿಲ್ ೧೪) ದಲಿತ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳು ಒಂದುಗೂಡಿದರು.
* ೧೯೭೩ರಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಬಸವಲಿಂಗಪ್ಪನವರ 'ಬೂಸಾಪ್ರಕರಣ'ದಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳು ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡರು.
* ೧೯೭೩ರ ಆಗಸ್ಟ್ ೨೫-೨೬ರಂದು ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ವಿನಾಸ ಸಮ್ಮೇಳನ ನಡೆಯಿತು.
* ೧೯೭೪(ಏಪ್ರಿಲ್ ೨೦-೨೧) ಬರಹಗಾರರು ಮತ್ತು ಕಲಾವಿದರ ಒಕ್ಕೂಟದ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ ಅದರ ಸಮ್ಮೇಳನ.
* ೧೯೭೪ರಲ್ಲಿ ಭದ್ರಾವತಿಯಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಸಂಘರ್ಷ ಸಮಿತಿಯ ರಚನೆ.
* ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ನ ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಉದಾರತ್ವದ ಫಲವಾಗಿ ೭೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಭೂಮಸೂದೆ ಕರ್ನಾಟಕದಾದ್ಯಂತ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದುದು. ಅನೇಕ ಭೂರಹಿತರು ಜಮೀನು ಹೊಂದಿದರು.
* ೧೯೭೬ರಲ್ಲಿ ಭದ್ರಾವತಿಯಲ್ಲಿ 'ದಲಿತ ಬರಹಗಾರರ ಯುವ ಸಂಘಟನೆ' ರೂಪುಗೊಂಡಿತು.
* ೧೯೭೫ ಜೂನ್ ೨೫-೨೬ರಂದು ಜಾರಿಗೆ ತಂದ ತುರ್ತುಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿಂದಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೆಲವು ಬರಹಗಾರರು ಮತ್ತು ಕಲಾವಿದರು ಬೀದಿಗಿಳಿಯಬೇಕಾಯಿತು.

---
೧೬. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ: ಬಂಡಾಯ-ದಲಿತ, ಪು:೨೭
೧೭. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ: ಬಂಡಾಯ-ದಲಿತ, ಪು:೨೭

ಪತ್ರಿಕೆಗಳು: ಸಂಕ್ರಮಣ, ಅನ್ವೇಷಣೆ, ಮುಂಗಾರು, ಪಂಚಮ, ಹೊಸದಿಕ್ಕು, ಸಮುದಾಯ ವಾರ್ತಾಪತ್ರ, ಕೆಂಬಾವುಟ ಮತ್ತು ಐಕ್ಯರಂಗ ಈ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಬಂಡಾಯ-ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರೇರಣೆಗಳೆಂದು ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಇವರು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಪ್ರೇರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂದಿನ ಮೂರು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. (೧) ಕನ್ನಡ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಿತಿಗಳು, (೨) ತೆಲುಗಿನ ದಿಗಂಬರ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರೇರಣೆ ಮತ್ತು (೩) ಮರಾಠೀ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಪ್ರೇರಣೆ.

ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ ಅವರು ಹೇಳಿರುವ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ಸಹಮತ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆ ವಿಚಾರಗಳು ಹೀಗಿವೆ. ಒಂದನೆಯದು: ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿರುವ ಅದರ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಶೈಲಿ, ತಂತ್ರಗಳು. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾಂತ್ರಿಕ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆಯೊಂದನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯುವಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸಹೃದಯ ಸ್ತೋಮವನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯ ಉದ್ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಅದು ರೋಗಗ್ರಸ್ತ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಪರಾಕಾಷ್ಠವಾಗುತ್ತದೆ.

ಎರಡನೆಯದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಟ್ಟಿಗೇ ಸೀಮಿತಗೊಂಡ ಅದರ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕತನ. ಮತ್ತು ಮೂರನೆಯದು ಕೇವಲ ಉಪಾಧ್ಯಾಯರೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವ ಸಾಹಿತಿ ವರ್ಗ.

ತೆಲುಗಿನ ದಿಗಂಬರ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗದಿದ್ದರೂ ಬಂಡಾಯ ದಲಿತ ಬರಹಗಾರರು ಆಗಾಗ ಚರಬಂಡರಾಜು, ನಗ್ನಮುನಿ, ಬೈರವಯ್ಯ, ನಿಖಿಲೇಶ್ವರ್, ಮಹಾಸ್ವಪ್ನ ಮತ್ತು ಜ್ವಾಲಾಮುಖಿ ಇವರನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದುಂಟು.

ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯು ಕನ್ನಡಿಗರ ಮೇಲೆ, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ದಲಿತರ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಗಾಢ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ.

ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆಯವರು ಮಂಡಿಸಿರುವ ಮೇಲಿನ ವಿಚಾರಗಳು ಬಂಡಾಯ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಅವರೇ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಪ್ರೇರಣೆಗಳೇ ಆಗಿವೆ.

ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವ ಕೆಲಸ ನಡೆದಿದೆ. ಅಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ನಡೆಸಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳೂ, ಆಲೋಚಿಸಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೂ ಇವೆ. ಡಾ. ಮ.ನ.ಜವರಯ್ಯ ಅವರು 'ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಿನ ದಲಿತ ಲೇಖಕ ಮಾದಾರ ಚನ್ನಯ್ಯನಿಂದ ತನ್ನ ಆರಂಭವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.'[೧೮] ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ'ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಪ್ರಥಮ ದಲಿತ ಲೇಖಕ ಜಿ.ವೆಂಕಟಯ್ಯನವರು. ಆಧುನಿಕ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಜಿ.ವೆಂಕಟಯ್ಯನವರಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಜಿ.ವೆಂಕಟಯ್ಯನವರ 'ಮುರಿದ ಮನೆ' ಎಂಬ ಒಂದು ಕಾದಂಬರಿ ೧೯೫೧ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ'[೧೯] ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೂ ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಡಾ.ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ ಅವರು ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಹಾವನೂರ ಅವರ ಒಂದು ಲೇಖನವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ. ೧೦-೦೭-೮೩ರ ತರಂಗ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಹಾವನೂರ ಅವರು ದಲಿತನೊಬ್ಬನ (ರಾಮಚಂದ್ರ) ಕವನವೊಂದನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿ ದಲಿತ ಕವನ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ[೨೦] ಎಂಬುದು ಆ ವಿಚಾರ.

ಮೇಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಲಿಖಿತ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯ ಮಾದರಿ. ಇದಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾದರಿಯೂ ಇದೆ. ಅದು ದಲಿತರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದ ಆಯಾಮದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.[೨೧]

* ೧೭ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಜಾಗೃತಿ ಚಳುವಳಿ ಹುಟ್ಟಿ ಶಿವಾಜಿ ಮಹಾರಾಜರಿಂದ ಹಿಂದೂ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಲೆ, ಮಾದಿಗ, ಚಮ್ಮಾರ, ಬೇಡ ಮುಂತಾದ ಜಾತಿಯ ದಲಿತರು ಹಿಂದೂ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಕಟ್ಟಲು ಎಲ್ಲರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಸರಿಸಮವಾಗಿ ಸಮರಾಂಗಣದಲ್ಲಿ ಹೋರಾಡಿದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಇವರನ್ನು ಮೇಲೆತ್ತಬೇಕೆಂಬ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹರಿಜನ ಎಂಬ ಹೊಸ ಹೆಸರು ಸಿಕ್ಕಿತು.
* ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಜಾಗೃತಿಯ ಆರಂಭದ ಹಂತ ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ೧೯೧೮ರಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಮೊದಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಾಗಿದೆ.
* ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಕರಾಗಿ ಒಡೆದು ಕಾಣುವವರು ದಲಿತ ಏಳಿಗೆಗಾಗಿ

---

೧೮. ಮ.ನ.ಜವರಯ್ಯ, ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ, ಪು:೨೦೦, ಜೊತೆಗೆ ಅವರ ದಲಿತ ವರ್ಗದ ಶರಣರು ಕೃತಿ

೧೯. ೨.ಅದೇ ಪುಟ:೨೦೧

೨೦. ಡಾ.ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ, ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆ, ಪು:೩೭

೨೧. ಮ.ನ.ಜ., ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ

ಹೋರಾಡಿದವರು ಮಹಾತ್ಮಾ ಜ್ಯೋತಿ ಬಾಪೂಲೆ. ೧೮೫೮ರಲ್ಲಿ ಸರಕಾರಿ ಸ್ಕೂಲುಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ವರ್ಗದ ಜನರಿಗೆ ಪ್ರವೇಶವುಂಟು ಎಂದು ಸರಕಾರ ಸಾರಿತ್ತು.

* ಕ್ರೈಸ್ತ ಪಾದ್ರಿಗಳು ದಲಿತರ ಅಭ್ಯುದಯದ ಕುರಿತು ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಸೇವೆಯು ಗಣನೀಯವಾಗಿದೆ.
* ಆದಿ ಜಾಂಬವ ಸಂಘ, (ಈ ಸಂಘದ ನಾಯಕರು ದಲಿತರಾದ ಪಿಳ್ಳೆಯವರು) ಆದಿ ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಘ ಇವುಗಳು ೧೯೦೫-೧೯೦೬ರಲ್ಲಿಯೇ ವೀರಶೈವ ಒಕ್ಕಲಿಗ ಸಂಘಗಳೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು.
* ೧೯೧೭ರಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಆದಿ ಆಂದ್ರರ ಸಮಾವೇಶವಾದರೆ, ಪಂಜಾಬಿನಲ್ಲಿ 'ಆದ-ಧರ್ಮ ಚಳುವಳಿ' ಬಂಗಾಳದಲ್ಲಿ ನಾಮ ಶೂದ್ರ ಚಳುವಳಿ, ತಮಿಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಆದಿ ದ್ರಾವಿಡ ಚಳುವಳಿ, ಕನಾಪುರ ಉತ್ತರ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಆದಿ ಹಿಂದು ಚಳುವಳಿ, ಕೇರಳದಲ್ಲಿ ಪುಲೆಯಾ(pulayas) ಮತ್ತು ಚಮ್ಮಾರ ಚಳುವಳಿ, ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಚಳುವಳಿ(೧೯೨೪) ಹೀಗೆ ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವುದಿದೆ.
* ೧೯೨೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿಯವರ ಹರಿಜನೋದ್ಧಾರ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ದಲಿತರನ್ನು ಮೇಲೆತ್ತುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂದೆ ಬಂದಿರುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಿವೆ.
* ೧೯೨೦ರಿಂದ ೧೯೫೬ರವರೆಗೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರರು ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಕತ್ತಲಿನ ಪ್ರಯಾಣಕ್ಕೆ ಬೆಳಕು ಬೀರುವ ದಲಿತರ ಹೋರಾಟದ ಸಂಕ್ರಮಣ ಕಾಲವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಇದು ಅವರ ಹೋರಾಟದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಪರ್ವಕಾಲವೆಂದು ಗುರುತಿಸಿದರೂ ಸಮೃದ್ಧವಾದ ಪರ್ವಕಾಲವನ್ನು ದಲಿತರು ಇನ್ನೂ ತುಳಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ.
* ದಲಿತರ ಸಂಘಟನೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಹಂತವನ್ನು ಭೀಮಸೇನೆಯ ಮಹತ್ವದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಇದು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಗುಲಬರ್ಗಾದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಔರಂಗಾಬಾದಿನ ಬಿ.ಶ್ಯಾಮಸುಂದರ ಇದರ ನಾಯಕರಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಈ ಭೀಮಸೇನೆ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ, ಆಂದ್ರಪ್ರದೇಶ, ಕರ್ನಾಟಕ ಈ ಮೂರು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಇತ್ತು. ಎರಡು ಲಕ್ಷ ಯುವ ತರುಣರು ಈ ಸಂಘಟನೆಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ. ಈ ಸಂಘಟನೆ ಗುಪ್ತದಳ ಮಿಲಿಟರಿ ಜನಗಳಿಂದ ತರಬೇತಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆಯ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಮೀಸಲಾಗಿತ್ತು.
* ೧೯೫೬ರಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯ ಮರುವಿಂಗಡಣೆಯಿಂದಾಗಿ ಸ್ಥಿತಿಗಳು ಮತ್ತೆ ಬದಲಾದವು. ಹಳೆಯ ಮೈಸೂರು ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಖ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಮೇಲುಗೈಯಾಗಿದ್ದ ಒಕ್ಕಲಿಗರು ಹೊಸ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮೂರನೆ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಇಳಿದರು ಮತ್ತು ೧೯೫೬ರಿಂದ ೧೯೭೨ರವರೆಗೆ ಅರಸು ಮಂತ್ರಿಮಂಡಲ ಬರುವವರೆಗೂ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಆಳಿದ ಲಿಂಗಾಯಿತರು ಪ್ರಬಲ ಜಾತಿಯವರಾದರು. ಈ ಮೊದಲು ಒಕ್ಕಲಿಗರು ಮಾಡಿದಂತೆ ೧೬ ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಲಿಂಗಾಯಿತರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಜನರನ್ನು ಮೇಲೆತ್ತಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ವಾಸ್ತವಾಗಿ ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗದವರ ಚಳವಳಿಯು ಹಿನ್ನಡೆಯನ್ನು ಕಂಡಿತು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ರಾಜಕೀಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ದಲಿತರು ಹೋರಾಟ

ನಡೆಸಿದರು. ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ರಂಗು ಬಂದದ್ದು ದೇವರಾಜ ಅರಸ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ಆಗ ಬಂದ ಹಾವನೂರು ಆಯೋಗದ ವರದಿ ಮಹತ್ವದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ತಂದಿತು. ೧೯೭೫ರಲ್ಲಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಜಯಂತಿಯಂದು ಈ ವರದಿಗೋಸ್ಕರವಾಗಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಆಂದೋಲನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಸಿಕ್ಕಂತಾಯಿತು. ಇದರಲ್ಲಿ ಬಿ.ಬಸವಲಿಂಗಪ್ಪ, ಎಲ್.ಜಿ.ಹಾವನೂರ, ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಸ್ವಾಮಿ, ಮುಂತಾದವರು ನೇತೃತ್ವವನ್ನು ವಹಿಸಿದ್ದರು.

ಇದುವರೆಗಿನ ಉಲ್ಲೇಖಿತ ಚರ್ಚೆಯ ಮುಖ್ಯ ಫಲಿತಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಬಹುದು.

* ಸಾಹಿತ್ಯಕ ರೂಪಗಳು ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಜಡಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಹೊಸ ರೂಪಗಳ ಅನ್ವೇಷಣೆಗೆ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಚಳವಳಿಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ.
* ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹುಟ್ಟು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನೂ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ.
* ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ದೀರ್ಘವಾದ ಪರಂಪರೆಯಿದೆ. ಅದು ಮಾದಾರ ಚನ್ನಯ್ಯನಿಂದಲೂ, ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಜಿ.ವೆಂಕಟಯ್ಯನವರಿಂದಲೂ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದೆ.
* ೭೦ರ ದಶಕದ ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳು ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹುಟ್ಟಿಗೂ ಕಾರಣವಾದವು.
* ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಿತಿಗಳು ನವ್ಯೋತ್ತರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾದವು.
* ಅಂಬೇಡ್ಕರ್, ಲೋಹಿಯಾ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಚಿಂತನೆಗಳು ಎಡಪಂಥೀಯ ಆಲೋಚನೆಗಳು ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರೇರಣೆಗಳು.
* ೭೦ ಮತ್ತು ೮೦ರ ದಶಕದ ಕೆಲವು ಸಂಘಟನೆಗಳು, ಅವುಗಳ ಹೋರಾಟದ ಸ್ವರೂಪಗಳು, ಎಡಪಂಥೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಕೆಲವು ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆಗಳಾಗಿವೆ.

ಮೇಲಿನ ಇಷ್ಟೂ ಚರ್ಚಿತ ವಿಷಯಗಳು ಮತ್ತು ಕ್ರೋಢೀಕೃತ ಅಂಶಗಳು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ೭೦-೮೦ರ ದಶಕದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಕುರಿತವು. ಇದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸ್ವರೂಪದ ನೆಲೆಗಳೇನೇ ಇರಲಿ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ, ಬೇರೆ ಬಗೆಯ ಆಯಾಮಗಳನ್ನೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ, ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ ಖಚಿತವಾಗಬೇಕು. ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ದಲಿತ ಎಂದರೆ ಯಾರು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡರೂ, ಇವನ್ನು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಗೃಹೀತವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು

ಹೇಳಬಹುದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರ್ಚೆ ಇವೆರಡೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾತು ಸಾಧಾರಣೀಕರಣವಾಗುತ್ತದೆಯಾದರೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಪ್ರಕಟಿತ ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿ, ಕವನ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಸುತ್ತಲೇ ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಿದೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಬಂದ ನೂರಾರು ಹಾಡುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಏನೊಂದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಯದ ಕಾರಣ, ಅವನ್ನು ಬಹುತೇಕ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಧಿಯಿಂದ ಹೊರಗಿಡಲಾಗಿದೆ. ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಆಲೋಚಿಸುವಾಗ ಈ ಹಾಡುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಹುಡುಕಾಟವೂ ನಡೆಯಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಉಳಿದಂತೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಕಾರಗಳೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಎಚ್ಚರಿಕೆಗಳ ನಡುವೆ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡಬಹುದು.

ಅಧಿಕಾರ ಹಸ್ತಾಂತರದ ನಂತರ ಇಂಡಿಯಾವು ಅನೇಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿತು. ಸಂಕ್ರಮಣಗಳನ್ನು ಕಂಡಿತು. ಬರಗಾಲದಂತಹ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಸೇರಿದಂತೆ ದೇಶದ ಆರ್ಥಿಕ ರಾಜಕೀಯ ರಂಗದಲ್ಲಿ ತೀವ್ರ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಕಾಣತೊಡಗಿದವು. ಅದು ಜಯಪ್ರಕಾಶ ನಾರಾಯಣರ ಹೋರಾಟವಿರಬಹುದು, ವಿನೋಬಾಭಾವೆ ಅವರ ಭೂದಾನ ಚಳುವಳಿ ಇರಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೆ ಇಂದಿರಾಗಾಂಧಿ ಜಾರಿಗೊಳಿಸಿದ ತುರ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೇ ಇರಬಹುದು. ಅಧಿಕಾರ ಹಸ್ತಾಂತರವನ್ನು 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ'ಎಂಬ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಬಣ್ಣಿಸಿದ ಒಂದು ವರ್ಗದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ವಲಯ ನನಸಾಗದ ಕನಸುಗಳ ಲೋಕವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಸಮಸ್ತ ಜನಕೋಟಿಯ ಕಲ್ಯಾಣ ರಾಜ್ಯಾಂಗ ಆಧಾರಿತ ಆಡಳಿತದ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಪೂರ್ಣ ಹುಸಿಯಾಯಿತು. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಜಮೀನುದಾರರ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಶೋಷಣೆಯ ರೂಪಗಳು ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇದ್ದವು. ಈಗಲೂ ಇವೆ. ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಾಧನ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ ವಂಚಿತಗೊಂಡ ನೂರಾರು ಜನಸಮುದಾಯಗಳ ಎಂದೆಂದಿನ ಕಣ್ಣೀರಿನ ಕತೆ ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಲೇ ಇತ್ತು. ಈಗಲೂ ಇದೆ. ಈ ನಡುವೆ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶಗಳೆಂದರೆ ಸಂಸದೀಯ ಚುನಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಮೀಸಲು ಕ್ಷೇತ್ರದ ಅವಕಾಶಗಳು, ಕೆಳವರ್ಗ ಕೆಳಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಓದುವಂತಹ ಅವಕಾಶವುಳ್ಳವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಶಿಕ್ಷಣದ ಸೌಲಭ್ಯ. ಇವು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸೂಚನೆಗಳಂತಿದ್ದವು. ಉಳುವವನೆ ಭೂ ಒಡೆಯ ಎಂಬ ಕಾನೂನಿನ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಿಗೆ ಭೂಮಿ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದೂ ಉಂಟು. ಅನೇಕರಿಗೆ ಸಿಗಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಭೂಮಿ ಸಿಗದೇ ಇರುವುದೂ

ಉಂಟು. ಕೆಲವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಭೂಮಿ ಸಿಕ್ಕಿದರೆ ಇನ್ನು ಬಹುಪಾಲು ಕೆಳಜಾತಿ ಕೆಳವರ್ಗಗಳು ಜಮೀನುದಾರರಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದ ಸಾಲದ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪ ಸ್ವಲ್ಪ ಇದ್ದ ಭೂಮಿಯೂ ಜಮೀನುದಾರರ ಪಾಲಾಯಿತು. ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕಡೆ ಭೂಮಿ ಸಿಕ್ಕಿದರೂ ಅದು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಶೋಷಣೆಯು ಕ್ರೂರ ರೂಪಕ್ಕೆ ಹೊಗಲು ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೀಜವೂ ಆಯಿತು. ಇದೂ ಕಾರಣವಾಗಿ ೭೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದಾದ್ಯಂತ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ದೊರೆಗಳ ಹಲ್ಲೆ, ಸುಲಿಗೆ, ಕೊಲೆ, ಬಲಾತ್ಕಾರದಂತಹ ಪ್ರಕರಣಗಳು ವಿಕಾರ ರೂಪ ತಾಳಿದವು. ಒಂದು ಕಡೆ ಕೆಳಜಾತಿ ಕೆಳವರ್ಗಗಳು ಈ ಭೀಕರ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ನಲುಗಿ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಆಳುವ ವರ್ಗಗಳು ಶೋಷಣೆಯ ರೂಪಗಳನ್ನು ನವೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹುನ್ನಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸ ತೊಡಗಿದವು.

ಕರ್ನಾಟಕದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದುವರೆಗೆ, ಕೆಳಜಾತಿಗಳವರು ಬೌದ್ಧಿಕ ಮತ್ತು ಇನ್ನಿತರೆ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ಸ್ಥಿತಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಒಮ್ಮೆಗೇ ಬಸವಲಿಂಗಪ್ಪನವರ ಭಾಷಣದ ಒಂದು ಎಳೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಅದು ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಬೇರ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಆವರಿಸಿತು. ದಿನಾಂಕ:೦೭-೦೨-೧೯೭೩ರಂದು ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಏರ್ಪಡಿಸಿದ್ದ 'ಧರ್ಮದ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ' ಎಂಬ ವಿಷಯದ ವಿಚಾರಗೋಷ್ಠಿಯನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಮಂತ್ರಿಯಾಗಿದ್ದ ಬಸವಲಿಂಗಪ್ಪನವರು ಮಾತನಾಡಿದರು. ಆ ಭಾಷಣದ ಮುಖ್ಯ ಭಾಗಗಳು ಕೆಳಗಿನಂತಿವೆ.

ನಿಂತು ನೀರಾಗಿರುವ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜವನ್ನು ಚಲನಶೀಲಗೊಳಿಸಬೇಕು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಧರ್ಮ ಬಿಟ್ಟರೂ ಪರವಾಯಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೂ ದೇವರುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೂ ಚಿಂತೆಯಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಚಲನಶೀಲರಾಗಿ ಹಿಂದೂಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮೇಲು ಕೀಳು ಜಾತಿಗಳಿವೆ. ಮುಸ್ಲಿಂ, ಕ್ರಿಸ್ತಿಯನ್ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಹೊಲಸು ಇಲ್ಲ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಹುಳುಗಳಿಗೆ ಜನ್ಮವಿದೆ. ಸಾವಿದೆ. ನಾವು ಸ್ಥಿರಗೊಂಡ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅಲುಗಾಡಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರೆ ಆಗ ತಮ್ಮ ವಿಕಾರ ಮುಖಗಳು ಗೋಮುಖ ವ್ಯಾಘ್ರಗಳು ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಜಾತಿ ಆದಾಯಕರ ವೃತ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಜಾತಿ ಯಾರಿಗೆ ಆಧಾರ ತರದ ಧರ್ಮವಾಗಿದೆಯೋ ಅಂತಹವರು ವಿರೋಧಿಸಬೇಕು.ಇದುವರೆಗಿನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಮಾನ್ಯನ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಮಿಡಿದಿಲ್ಲ. ದನಿ ನೀಡಿಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ಬೂಸಾ.

ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಗಾಂಧಿ ಮೇಲಿನ ತಿರಸ್ಕಾರ, ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ದ್ವೇಷಿ, ಅದ್ವೈತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬೂಸಾ ಮುಂತಾದ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳೊಂದಿಗೆ ವರ್ಣರಂಜಿತವಾಗಿ ಬರೆದವು. ತುಂಬಾ ಗಂಭೀರವಾದ ಪತ್ರಗಳನ್ನು

ವಾಚಕರವಾಣಿ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ತಾವೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವು. ಸರಿ. ಬಸವಲಿಂಗಪ್ಪನವರ ವಿರುದ್ಧ ಚಳವಳಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯ್ತು. ನವೆಂಬರ್ ೨೬, ೧೯೭೩ರಂದು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಭಾರೀ ಪ್ರದರ್ಶನ ನಡೆದು ಬಸವಲಿಂಗಪ್ಪನವರ ಪ್ರತಿಕೃತಿಯನ್ನು ವಿಧಾನಸೌಧದ ಮುಂದೆ ಸುಟ್ಟಿತು. ಅದರ ಹಿಂದಿನ ದಿನ ಬಸವಲಿಂಗಪ್ಪನವರ ಪರ ಮೆರವಣಿಗೆ ತೆಗೆದಾಗ ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಘರ್ಷಣೆ ನಡೆಯಿತು. ಇದು ಹಂತ ಹಂತವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಹೋಯಿತು. ಈ ಬೆಂಕಿಗೆ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ತುಪ್ಪ ಸುರಿದು ಸಹಕರಿಸಿದವು. ಬಸವಲಿಂಗಪ್ಪನವರು ತಮ್ಮ ವಾದವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡರು. ದಲಿತ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಕಂಡಕಂಡಲ್ಲಿ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಹೊಡೆಯಲಾಯಿತು. ಕೊನೆಗೂ ಬಸವಲಿಂಗಪ್ಪನವರ ಮಂತ್ರಿ ಪದವಿ ಹೋಯಿತು.[೨೨]

ಮೂಲತಃ ಬಸವಲಿಂಗಪ್ಪನವರ ಭಾಷಣದಿಂದಲೇ ಅಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಆಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಸರಳೀಕರಿಸಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಬಸವಲಿಂಗಪ್ಪನವರು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮಲಹೊರುವ ಪದ್ಧತಿ, ಸತ್ತ ದನ ಹೊರುವ ಪದ್ಧತಿ, ಮೇಲು ಜಾತಿಯವರು ಸತ್ತಾಗ ಗುಂಡಿ ತೋಡುವುದು, ಹೆಣ ಹೊರುವುದು, ವಾದ್ಯ ಬಾರಿಸುವುದು, ಸುದ್ದಿ ಹೇಳುವುದು ಈ ಮುಂತಾದವುಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಬಲವಾದ ಕೂಗೆಬ್ಬಿಸಿದ್ದರು.

ಇದು ಬಹುತೇಕ ಸಫಲವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಈ ಕಿಚ್ಚು ಭೂಮಾಲಿಕ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮಡುಗಟ್ಟಿತ್ತು. ಅದು ಒಮ್ಮೆಗೇ ಆಸ್ಫೋಟಿಸಲು ಅವರ ಭಾಷಣ ಕೇವಲ ನೆಪವಾಯಿತು.ಕರ್ನಾಟಕ ದಲಿತ ಸಂಘರ್ಷ ಸಮಿತಿಯು ನಡೆಸಿದ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಭೂ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಸಿದ್ಲಿಪುರ ಭೂ ಹೋರಾಟ: ಇದು ಭದ್ರಾವತಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಚಿಕ್ಕ ಗ್ರಾಮ. ೩೩ ಎಕರೆ ನೀರಾವರಿ ಭೂಮಿ ಮಂಜೂರಾಗಿತ್ತು. ಭೂಪಾಳಂ ಎಂಬಾತ ಅದರ ಒಡೆತನ ಹೊಂದಿ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ. ೧೯೭೭ರ ಫೆಬ್ರವರಿಯಲ್ಲಿ ಸರದಿ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ೭೮ ರ ಡಿಸೆಂಬರ್ ನಲ್ಲಿ ದಲಿತರಿಗೆ ತಲಾ ಒಂದೊಂದು ಎಕರೆ ನೀರಾವರಿ ಭೂಮಿ ಸಿಕ್ಕಿತು.

ಹೊನ್ನಾಳಿ ಭೂ ಹೋರಾಟ: ೧೭೦೦ ಎಕರೆ ಸಾಗುವಳಿ ಭೂಮಿಗೆ ಸಾಗುವಳಿ ಚೀಟಿ ಕೊಡಿಸಲು ೯ ಹಳ್ಳಿಗಳ ೬೩೦ ಕುಟುಂಬಗಳು ಧರಣಿ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ನಡೆಸಿದವು.

---

೨೨. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ, ಗಂಗಾರಂ ಚಂಡಾಳ ಕರ್ನಾಟಕ ದಲಿತ ಚಳವಳಿ ಮತ್ತು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್

ಬಿದಿರೆ ಕಾವಲು: ಅರಸೀಕೆರೆ ತಾಲೋಕಿನ ಬಿದಿರೆ ಕಾವಲಿನ ೮೦೦ ಎಕರೆ ಮತ್ತು ಭದ್ರಾವತಿ ತಾಲೋಕಿನ ಕಾಳನಕಟ್ಟೆ ಗ್ರಾಮದ ೧೫೦ ಎಕರೆ ಅರಣ್ಯ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಭೂಹೀನ ರೈತ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡರು.

ಚಂಡಗೋಡು ಭೂ ಹೋರಾಟ: ದಿನಾಂಕ:೨೪-೦೭-೧೯೭೮ರಂದು ಸರ್ವೆ ನಂ:೭೪ರ ೬೦೦ ಎಕರೆ ಬಗರ್ ಹುಕುಂ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ೩೦೦ ಎಕರೆಯನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡರು. ಗ್ರಾಮದ ೬೦ ಕುಟುಂಬಗಳಿಗೆ ತಲಾ ೫ ಎಕರೆಯಂತೆ ಜಮೀನು ದಕ್ಕಿತು.

ಮೆದಕಿನಾಳ ಭೂ ಹೋರಾಟ: ಇದು ಲಿಂಗಸೂಗೂರಿನ ಒಂದು ಗ್ರಾಮ. ೧೯೮೪ರಿಂದ ಭೂ ಹೋರಾಟ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ೧೭-೦೪-೧೯೯೭ರಲ್ಲಿ ೬೭ ಎಕರೆ ಭೂಮಿ ಭೂ ರಹಿತರಿಗೆ ದೊರೆಯಿತು.

ಮಹಮದ್ ನಗರ ಭೂ ಹೋರಾಟ: ಈ ಭೂಮಿ ಕೊಪ್ಪಳ ತಾಲೂಕಿನದು. ಇದರ ಮಾಲೀಕ ಸಕ್ಕರೆ ಕಾರ್ಖಾನೆಯನ್ನೂ ಸಹ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ. ಸುಶೀಲಬಾಬು ಮಾರಾರ್ಕ್. ಅವನ ಒಟ್ಟು ಭೂಮಿ ೩೭೭೦ ಎಕರೆ. ಕೊಪ್ಪಳ ತಾಲೂಕಿನ ಬಸಾಪುರ, ಶಿವಪುರ, ಬಂಡಿ ಹರ್ಲಾಪುರ, ಹತ್ತಿವಟ್ಟಿ, ನಾರಾಯಣಪೇಟೆ, ರಾಜಾರಾಮಪೇಟೆ, ಮತ್ತು ಮಹಮದ್ ನಗರಗಳ ಜನರು ಈ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ೧೯೮೫ರಲ್ಲಿ ಚಳುವಳಿ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಭೂರಹಿತರು ಭೂಮಿಯನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡು ಗುಡಿಸಲು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡರು, ೧೫-೦೧-೧೯೮೭ರಂದು ಅಲ್ಲಿ ಬಾಂಬ್ ಸ್ಫೋಟಿಸಲಾಯಿತು. ೯೩ ಗುಡಿಸಲುಗಳು ಸುಟ್ಟು ಬೂದಿಯಾದವು. ಅನೇಕರು ಕೈಕಾಲುಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡರು. ಅನಂತರ ಸ್ಟೇ ತರಲಾಯಿತು. ಮುಂದೆ ಆ ಕೇಸು ಕೋರ್ಟಿಗೆ ಹೋಯಿತು.

ಇದೇ ರೀತಿ ನಾಗಸಂದ್ರ ಭೂ ಹೋರಾಟ, ಮರಸನಪಲ್ಲಿ ಭೂ ಹೋರಾಟ, ಗುಳ್ಳಹಟ್ಟಿ ಕಾವಲ್, ದೇವಲಾಪುರ ಭೂ ಹೋರಾಟ[೨೩] ಕಾರೇಹಳ್ಳಿ ಭೂ ಹೋರಾಟ, ಗೆಜ್ಜಲುಗಟ್ಟಾ ಭೂ ಹೋರಾಟ, ಕವಿತಾಳ ಭೂ ಹೋರಾಟ, ಕಬ್ಬಿನಹಳ್ಳಿ ಭೂ ಹೋರಾಟ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲೇಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಗೆಜ್ಜಲುಗಟ್ಟ ಭೂ ಹೋರಾಟ, ಕವಿತಾಳ ಭೂ ಹೋರಾಟಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಭೂ ಹೋರಾಟಗಳಿಗೂ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ, ಆಚರಣಾತ್ಮಕವಾದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ

---

೨೩. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: ಕರ್ನಾಟಕ ದಲಿತ ಚಳವಳಿ ಮತ್ತು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್

ಈ ಭೂ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ನೋಡುವಾಗ ಏಕರೂಪಿ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ದಿನಾಂಕ:೧೩-೧೧-೧೯೯೫ರಂದು ರಾಯಚೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸಿಂಧನೂರಿನಲ್ಲಿ ೮೦೦ ಎಕರೆ ಅರಣ್ಯ ಭೂಮಿಯನ್ನು, ಆರ್.ವೈ.ಎಫ್., (ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಯುವಜನ ರಂಗ) ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಭೂ ರಹಿತರಿಗೆ ಹಂಚಿತು. ಆಗ ಹೋರಾಟಗಾರರನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಮಾತನಾಡಿದ ಆರ್.ಮಾನಸಯ್ಯ ಅವರು ಇದು ನಕ್ಸಲ್ ಬಾರಿ ಹೋರಾಟದ ಮುಂದುವರಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು.[೨೪]

ಹೀಗೆ ಭೂ ಹೋರಾಟ ತೀವ್ರವಾದಷ್ಟೂ ಇದರ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತ ಪರಿಣಾಮಗಳು ದಲಿತರ ಕೊಲೆ, ಹಲ್ಲೆ, ಅತ್ಯಾಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿವೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಆರಂಭಿಕ ಹಂತದಲ್ಲೇ ಕಾಣಬಹುದು. ೧೯೭೬ರಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ೫೯೬೮ ಘಟನೆಗಳು ನಡೆದಿದ್ದರೆ ೧೯೭೭ರಲ್ಲಿ ೧೦,೮೭೯ ಪ್ರಕರಣಗಳು ನಡದ ವರದಿಯಾಗಿದೆ.[೨೫] ಕ್ರಮವಾಗಿ ೧೯೮೯ರಲ್ಲಿ ೧೪,೨೦೦ ಮತ್ತು ೧೯೯೦ರಲ್ಲಿ ೧೫,೬೦೦ ಹಲ್ಲೆ, ಅತ್ಯಾಚಾರ, ಕೊಲೆ ನಡೆದ ವರದಿ ಇದೆ.[೨೬]

ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಚಂದ್ರಗುತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಬೆತ್ತಲೆ ಸೇವೆ ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಹೋರಾಟ, ಕರ್ನಾಟಕ ದಲಿತ ಸಂಘರ್ಷ ಸಮಿತಿ ಸಂಸದೀಯ ಚುನಾವಣೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಮೂಲಭೂತ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿದ್ದು, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದ ಪಂಚಾಯತ್ ರಾಜ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಕೆಲವು ದಲಿತ ನಾಯಕರೆನಿಸಿಕೊಂಡವರಿಗೆ ಆಳುವ ವರ್ಗ ನೀಡಿದ ಆಶ್ರಯ, ಬಾಬ್ರಿಮಸೀದಿ ಪ್ರಕರಣ, ಇತ್ತೀಚಿನ ಗ್ಯಾಟ್ ಒಪ್ಪಂದ- ಹೀಗೆ ಹಲವಾರು ಸಂಗತಿಗಳು ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರೇರಣೆಳಾಗಿವೆ.

೭೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಬರಹಗಾರರ ಮೇಲೆ ಬೀರಿದ ಪ್ರಭಾವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮೂರು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದಿದೆ.

ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ವಿರುದ್ಧ ಶ್ರೀಮಂತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು ಸಿಡಿದೆದ್ದು, ವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಉದ್ಯೋಗ ಇಲಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶ ದೊರಕಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು. ಈ ಹೊಸ ನೌಕರವರ್ಗ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯಕ್ಕೆ ವಿರೋಧೀಯಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಇರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪೂರ್ಣಲಾಭ

೨೪. ಮಾಹಿತಿಗೆ ನೋಡಿ:ಪ್ರಜಾವಾಣಿ ೧೪-೧೧-೧೯೯೫, ಪು:೨
೨೫. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ:ಕರ್ನಾಟಕ ದಲಿತ ಚಳವಳಿ ಮತ್ತು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್
೨೬. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ:ಕರ್ನಾಟಕ ದಲಿತ ಚಳವಳಿ ಮತ್ತು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್

ಪಡೆಯುವ ಈ ವರ್ಗವನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದ ಒಕ್ಕಲಿಗರು, ಲಿಂಗಾಯತರು, ಬಂಟರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮೂರೂ ಜಾತಿಗಳವರೂ ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವು ವಿರೋಧಿಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ನೇಹಿತರಂತೆ ವರ್ತಿಸತೊಡಗಿದರು. ಈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಶ್ರೀಮಂತರ ಶಕ್ತಿಗಳ ಹಿಂದೆ ಲೋಹಿಯಾ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ.

ಎರಡನೆಯದು ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾದುದು. ಇಲ್ಲಿ ಕೆಳವರ್ಗದ ಬಡ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರೊಡನೆ ಘರ್ಷಣೆಗೆ ಇಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಹಿಂದೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ.

ಮೂರನೆಯದು ಸತ್ವಶಾಲೀ ಎಚ್ಚರ. ಇದು ನಡೆದದ್ದು ದಲಿತರಲ್ಲಿ. ಅವರು ಎಲ್ಲ ಸವರ್ಣೀಯರ ವಿರುದ್ಧ ಸಾಧ್ಯವಿರುವಲ್ಲೆಲ್ಲ ಘರ್ಷಣೆಗೆ ಇಳಿದರು. ದಲಿತರು ಎಚ್ಚರವಾಗುತ್ತಲೇ ತಮ್ಮೊಳಗೆ ವಿರೋಧ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಸವರ್ಣೀಯರೆಲ್ಲ ಜಾಗೃತರಾಗಿ ಸ್ನೇಹಿತರಂತೆ ವರ್ತಿಸತೊಡಗಿದರು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಘೋಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿದ್ದ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಆಘಾತ ಒದಗಿದ್ದೇ ಮೈಲಿಗೆಯೆಂದು ಸಾರಲಾದ ದಲಿತರಿಂದ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಇವರ ಹಿಂದಿನ ಶಕ್ತಿ.[೨೭]

ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೂ ನೇರವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ದಲಿತರನ್ನು ಅವರ ಆರ್ಥಿಕ-ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಪರಿಸರಗಳೊಡನೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಾಗ ದಲಿತರನ್ನು ದುಂಡಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸುವ ಜಾಡನ್ನು ತೋರೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಔಪಚಾರಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ, ನೌಕರಿ, ಜೀವನ ಸೌಲಭ್ಯಗಳ ವಿಸ್ತರಣೆ, ಇದರಿಂದ ಮೂಡಿದ ಐಡಿಯಾಲಜಿ- ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದಿನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕ.

ಇಂಗ್ಲೀಷರ ಔಪಚಾರಿಕ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಒಂದು ವರ ಎಂಬಂತೆ ಇಂದಿಗೂ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅದೇ ಸಮಯ ದಲಿತರಿಗಂತೂ ಆ ಮಾತನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ೬೦, ೭೦ರ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತರು ಔಪಚಾರಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದದ್ದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಎಷ್ಟು ಜನ ಪಡೆದರು? ಮತ್ತು ಎಂತಹ ಜನ ಪಡೆದರು? ಈ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಔಪಚಾರಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆಯಲು ಕನಿಷ್ಠ

---

೨೭. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ:ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ; ಬಂಡಾಯ-ದಲಿತ, ಪುಟ-೪೦

ಆರ್ಥಿಕ ಸವಲತ್ತುಗಳಿರಬೇಕು. ಮತ್ತು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅಂದು ಅಕ್ಷರ ಸಿಗುವಂತಹ ಶಾಲೆಗಳೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಇದ್ದ ಶಾಲೆಗಳೂ ಕಡಿಮೆ. ಅವೂ ನಗರ ಪಟ್ಟಣಗಳಿಗೆ ಸಮೀಪವೋ ಟಾರ್ ರಸ್ತೆಗಳಿಗೆ ಸಮೀಪವೋ ಇದ್ದವು. ಅಂತಹ ಶಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಲಿತವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಕಡಿಮೆ. ಮತ್ತು ಅಂತಹವರು ಬಹುತೇಕ ಜೀವನಾವಶ್ಯಕ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವರೇ ಆಗಿದ್ದರು. ಅಂದರೆ ದಲಿತರಲ್ಲೇ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆಯಲೂ ಕೂಡ ಕನಿಷ್ಠ ಆರ್ಥಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇರಲೇಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಅಂತವರು ಕೆಲವರು ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದರು. ಅದರಲ್ಲೇ ಕೆಲವರು ಬಗೆ ಬಗೆಯ ನೌಕರಿಗಳಿಗೆ ಹೋದರು. ಅವರಲ್ಲೇ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿವಲಯ, ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ನೌಕರಿ ಪಡೆದವರು ಇನ್ನೂ ಕಡಿಮೆ. ಸಧ್ಯಕ್ಕೆ ಅಂತವರನ್ನೇ ದಲಿತ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳೆಂದೂ, ಸಾಹಿತಿಗಳೆಂದೂ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಯಿತು. ನೌಕರಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಇವರಿಗೆ ಬೇರೆ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಸಂಪರ್ಕವೂ ಆಯಿತು. ತಮ್ಮ ಖಾಸಾ ಹಳ್ಳಿಯ ಜೀವನಕ್ಕಿಂತ ತುಸುಭಿನ್ನವಾದ ಬದುಕು ಇವರದಾಯಿತು. ಇಂತಹ ಬದುಕಿಗೆ ಅಕ್ಷರ ಮತ್ತು ನೌಕರಿಯೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಅವರು ಬಗೆದರು. ಮತ್ತು ಆ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅವನ್ನು ವಿಮೋಚನೆಯ ಅಸ್ತ್ರಗಳೆಂದೂ ಬಗೆದರು. ವಿಪರ್ಯಾಸ ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲಾ ದಲಿತರಿಗೂ ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬದುಕು ಹಸನಾಗುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸದೇ ಇದ್ದುದು. ಅಂತೂ ದಲಿತರಲ್ಲೇ ಹೀಗೊಂದು ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗ ಉದಯವಾಯಿತು.

ಈ ವರ್ಗ ಅಕ್ಷರ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ನಂಬಿತು. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ವಿಮೋಚನೆಯ ಮೊದಲನೇ ಅಸ್ತ್ರವೆಂದೂ ಬಗೆಯಿತು. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು, ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ಆ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ನೋಡಲಾಯಿತು. ಹಾಗಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮುಂದುಮಾಡಿಕೊಂಡ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಭೂಮಾಲೀಕ ಎದುರಿಗಿದ್ದರೂ ಕುರುಡಾಗಿ, ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಿ ಹೋದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯನ್ನು ಮೇರುಶತ್ರುವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿತು.

ಈ ಔಪಚಾರಿಕ ಶಿಕ್ಷಣವು ದಲಿತರನ್ನು ಅವರ ಸಮುದಾಯದೊಂದಿಗಿನ ಸಂಬಂಧದ ಕರುಳಬಳ್ಳಿಯನ್ನೇ ಕತ್ತರಿಸಿಹಾಕುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ಆ ಶಿಕ್ಷಣ ದಲಿತ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲೇ ಕೀಳರಿಮೆಯನ್ನು, ಅಪನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತು. ಹೀಗೆ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡ ಈ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ವಲಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿದವರ್ಗಗಳೊಂದಿಗೆ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅನಾಯಾಸವಾಗಿ ರಾಜಿಮಾಡಿಕೊಂಡಿತು. ಈ ರಾಜಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಇವರ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ತಾತ್ವಿಕತೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಈ ಮಾತಿಗೆ ಹಾಡುಗಳು ಒಂದು ಅಪವಾದ. ಈ ಮಾದರಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಸೃಜನಶೀಲ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು.

ಅಧ್ಯಾಯ ೪

ದಲಿತ ಕಾವ್ಯ: ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ನೆಲೆಗಳು

೪.೧. ಕಾವ್ಯ: ಪಾರಂಪರಿಕ ಹಿನ್ನೋಟ
೪.೨. ಕಾವ್ಯ: ದಲಿತ ಪರಿಸರದ ಹಿನ್ನೆಲೆ
೪.೩. ದಲಿತ ಕಾವ್ಯ: ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿ

೪.೧ ಕಾವ್ಯ: ಪಾರಂಪರಿಕ ಹಿನ್ನೋಟ

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆ ಕಾವ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನಾಗಲಿ, ಆ ಕುರಿತ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನಾಗಲಿ ಬದಲಾಯಿಸುವಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು, ಕಾವ್ಯದ ಸಕಲ ಅವಯವಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ವಿವರಣೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಆಕರಗಳ ಮಟ್ಟಿಗಂತೂ ಅದು ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಯೊಂದನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿದೆ. ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಯನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿರುವ ಕಾರಣವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಚೌಕಟ್ಟು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿ ಹೋಗಿದೆ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಈ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೇ ಗಿರಕಿ ಹೊಡೆಯುವ ಕಾವ್ಯ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ಭಿನ್ನತೆ ಇರುವುದು ಕಾವ್ಯದ ರೂಪ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಯೇ ಹೊರತು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಚಿಂತನೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ.

ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಮತ್ತು ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಗಳು ಎರಡೂ ಇವೆ. ಇವೆರಡನ್ನೂಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ನೋಡಲು ಮಾತು ಮತ್ತು ಲಿಪಿ ಇವನ್ನು ಕೇವಲ ಉಪಕರಣಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ.ಇದರಿಂದ ಈ ಎರಡೂ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಸರಳೀಕರಿಸಿ ನೋಡುವ ಪರಿಪಾಠ ಬಲವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆಮಾತು ಮತ್ತು ಲಿಪಿಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಎರಡು ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಸರಗಳನ್ನೇ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಎರಡುಧಾರೆಗಳನ್ನೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾವ್ಯ ಕುರಿತ ಸಂವಾದಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಯಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿಬಂದಿವೆ. ಅಲ್ಲಿಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾನದಂಡಗಳು ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೂ ನಿರಾಯಾಸವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿವೆ. ಇದು ವೈರುಧ್ಯ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗದಷ್ಟು ಬೆಸದು ಹೋಗಿದೆ; ದುಂಡಾಗಿದೆ.

ಮಾನವ ಸಮುದಾಯ ಇಲ್ಲವೆ ಮಾನವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನಗಳು ಹಾಗು ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳಿರುತ್ತವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಅಲ್ಲಿಯ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಇವು ವರ್ಗ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದರೆ, ವರ್ಗರಹಿತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವೈರುಧ್ಯ ಮುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ವರ್ಗರಹಿತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬದುಕಿದ್ದ ಪ್ರಾಚೀನ ಮಾನವನಿಗೆ ಶ್ರಮದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಜೀವನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯೂ ಒಂದು. ಈ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಆದಿ ಮಾನವನ ಕಾವ್ಯ, ಸಮೂಹ ಸೃಷ್ಟಿಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿತ್ತು. ಶ್ರಮವಿಭಜನೆಯಿಲ್ಲದ, ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣುಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇರದಿದ್ದ ಆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ, ಬದುಕಿನ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿತ್ತು. ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಹೋರಾಟ ಮಾಡಿ ಸೋತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವನ ಒತ್ತಾಸೆಯಾಗಿ, ಶಕ್ತಿ ಕೊಡುವ ಕೂಗಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ಧ್ವನಿಸಿರಲು ಸಾಕು. ಕ್ರಮೇಣಮನುಷ್ಯ ಕೃಷಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡ. ಅಲೆಮಾರಿ ಜೀವನವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ. ಆಗ ಶ್ರಮ ವಿಭಜನೆಯು ವೃತ್ತಿ ವಿಭಜನೆಗೂ ದಾರಿ ಮಾಡಿತು. ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗ ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರ್ಗಗಳೂ ಹುಟ್ಟಿದವು. ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಪಿತೃಪ್ರಾಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಬದಲಾಯಿತು. ಆಗ ಹೆಣ್ಣು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸೇರಬೇಕಾಯಿತು. ಅದುವರೆಗೆ ಕಾವ್ಯವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಜನ ಅದನ್ನುಕಳೆದುಕೊಂಡರು.ವರ್ಗ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಶೋಷಕ ಮತ್ತು ಶೋಷಿತ ಜನರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಇವೆ. ದಾಸ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭು ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಒಂದಾದರೆ ದಾಸ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತೊಂದಿತ್ತು. ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪುರಾಣಗಳು, ಆಚರಣೆಗಳು ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿದ್ದವು. ವರ್ಗ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪುರಾಣಗಳು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಾಗಿ, ಆಚರಣೆಗಳು ನಾಟಕಗಳಾಗಿ ರೂಪತಳೆದವು. ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಆಳುವ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿವಾರ ವಲಯ ಶ್ರಮದಿಂದ,ವಾಸ್ತವತೆಯಿಂದ ದೂರವಾಯಿತು. ಈ ವಲಯ ತನ್ನ ಶೋಷಣೆಗೆ ಪೂರಕವೂ ರಕ್ಷಣಾತ್ಮಕವೂ ಆದ ಆಲೋಚನಾ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಸುಖ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಡೆಗೆ ವಾಲಿತು.ಶೋಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳು ಶ್ರಮಿಕರಾದರು. ಶೋಶಕರ ಶೋಷಣೆಯ ರಕ್ಷಣಾತ್ಮಕ ವ್ಯೂಹ-ತಂತ್ರಗಳು ಇವರಿಗೆ ತಿಳಿದಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಬಗೆಯಭದ್ರವಾದ ವೈರುಧ್ಯಗಳೇ ಒಂದರ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯಾದರೂ ಆಲೋಚಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿರಲೂ ಸಾಧ್ಯ. ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಪರಿವಾರದಿಂದಲೇ ಬಂದ ಅಲ್ಪ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳು ಪ್ರಭು ಸೇವೆಯ, ಪ್ರಭು ಸಮರ್ಥನೆಯ ಪಕ್ಷಪಾತಿಗಳಾದರು. ಇತ್ತ ಶ್ರಮ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದೊಂದು ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿವಲಯ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅಲ್ಲಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿದ್ದವು.

ಮುಂದಿನ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನಗಳು, ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಾಧನ-ಸಲಕರಣೆಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗತೊಡಗಿದವು. ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಉತ್ಪಾದನಾ ಶಕ್ತಿಗಳ ಮೇಲೂ,ನಂತರ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೂ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಎರಡೂ ಕಡೆ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿದ್ದ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸಮುದಾಯ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿದ್ದ ಆಲೋಚನೆ ಕಲ್ಪನೆಗಳುಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿಯಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆಗೆ ಬಂದಿರಲೂ ಸಾಧ್ಯ. ಮಾನವನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿಈ ಬಗೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆಗಳು ಕಂಡುಬಂದರೂ ಆಶಯಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ.

ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳು ಮತ್ತೊಂದಿಷ್ಟು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದ್ದಾರೆ.ಮೇಲ್ಮಟ್ಟದ ಜೀವನದ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಸದಾ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಸೇವಕರಾಗಿ,ಜನತೆಯ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಲು ಪೋಷಕರಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರಾದಕೆಳವರ್ಗದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ರೋಸಿ, ವರ್ಗ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವರ್ಗರಹಿತ ಸಮಾಜದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಮುಂದಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇವರಲ್ಲೇ ಕೆಲವರು ವಾಸ್ತವದಅರಿವಿನಿಂದ ಹೋರಾಟದ ಜೀವಂತ ಸೆಲೆಯ ಜೊತೆಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು ಚರಿತ್ರೆಯ ಬದಲಾವಣೆಯ ಹೋರಾಟದ ಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ರೂಪಕೇಂದ್ರಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲೇ ನೋಡಲಾಗಿದೆ.ಜೊತೆಗೆ ಮನೋಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅವುಗಳೊಂದಿಗೆ ತಾಳೆ ಹಾಕಲಾಗಿದೆ. ಔಪಚಾರಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದ ಭಾಗವಾಗಿಬಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ಲಿಖಿತ ಆಕರಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪರಿಗಣಿಸಿದವು.ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಲೋಚನಾಕ್ರಮಗಳು ಆ ಬಗೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೇಳಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳದಂತೆ ಮಾಡಿದವು. ಇದೂ ಕಾರಣವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯಮೌಖಿಕ ಮತ್ತು ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಕೆಲಸ ನಡೆಯಿತು.

ರಾಜಾಶ್ರಯಕ್ಕೂ ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಗೂ ನೇರ ಸಂಬಧವಿದೆ. ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಯ ಕಾವ್ಯತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಕಾವ್ಯಕೌಶಲ್ಯಗಳನ್ನು ಆಯಾ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಒತ್ತಡಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಮೌಖಿಕಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಪಡೆದಿರುವುದೂ ಉಂಟು. ಈ ಕಾವ್ಯಗಳ ಪ್ರಧಾನ ಧೋರಣೆಗಳು ಉಳ್ಳವರ ಪಕ್ಷಪಾತಿಗಳು ಆಗಿರುವ

ಕಾಲಕ್ಕೆ, ಅವುಗಳೊಳಗಿನ ಆನುಷಂಗಿಕ ಧೋರಣೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದೂ ಉಂಟು. ಇದು ಕೃತಿಯಿಂದ ಕೃತಿಗೆ, ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ.ಕಾವ್ಯ ಓದುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಗಾದಾಗ ಆಯಾ ಪರಿಸರದೊಳಗೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ 'ಅರ್ಥ'ಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು, ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಉದ್ದೇಶವೂ ಗಟ್ಟಿಗೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು.ಇಂಥ 'ಅರ್ಥ' ಗಳ ಮತ್ತು 'ಉದ್ದೇಶ' ಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಏಕಘಟಕವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ರಾಜಾಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅದರ ಬಹುಮುಖೀ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಸರಳೀಕರಣಗೊಂಡವು.

ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಲಿಪಿರಹಿತ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಓದಿನ ಹಂಗಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಜನಸಮುದಾಯಗಳ ನಿತ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳೊಂದಿಗೇ, ಆಚರಣೆಗಳೊಂದಿಗೇ ಕರುಳಬಳ್ಳಿ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದ್ದು. ಉತ್ಪಾದನಾ ಶಕ್ತಿಗಳಾದ ಈ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನೆಯು ಎಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಸಂಕೀರ್ಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೋ, ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳು ಎಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಕ್ರೌರ್ಯಗಳನ್ನು, ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿರುತ್ತವೆಯೋ, ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ನೂರಾರು ಬಗೆಯ ವೇದನೆ ಸಂವೇದನೆಗಳು ಹಾಡುಗಳಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿವೆ. ಈ ಹಾಡುಗಳ ರೂಪ, ಧಾಟಿ, ಲಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಸಂಕೀರ್ಣ ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಜೊತೆಯಲ್ಲೆ ಅವು ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಪರಿಸರದ ಮತ್ತು ಮಾನವ ಪರಿಸರದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ, ಇವರ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಜಗತ್ತಿನ ಸಮಷ್ಟಿ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಫಲಗಳಾಗಿ ಮೈದಾಳಿವೆ.

ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಪಾರಂಪರಿಕ ಹಿನ್ನೋಟ ನಡೆಸುವಾಗ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆಯೂ, ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಅಂತಹ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಯ ಸ್ವರೂಪದಬಗ್ಗೆಯೂ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇವು ಒಂದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಚರ್ಚೆಯವಲಯಗಳಲ್ಲ. ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಬೆಸೆದುಹೋಗಿರುವ ವಿನ್ಯಾಸದವು. ಹಾಗಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ಸ್ವರೂಪಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಯ ಚರ್ಚೆ ಬರುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಾಬಗೆಯ ಕಾವ್ಯದ ಮೇಲೂ ಚಿಂತನೆ ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಇದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶ. ಈ ಅಂಶವೆ ಕಾವ್ಯ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು, ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯ, ಸಮಾಜಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಯ ಈ ಅಂಶ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಒಂದೆಡೆ ಲಿಖಿತಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಒಡೆದು ತೋರಿಸಿದರೆ, ಮತ್ತೊಂದು ದಿಕ್ಕಿನಿಂದ ಆ ಎರಡರಲ್ಲೂ ಚಿಂತನೆಯ ಕಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವ ಮತ್ತು ಒಳಗಾಗದಿರುವ ಒಳಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನೂ, ಅಂಥದರ ಹಿಂದಿರುವ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಾವ್ಯ ಓದುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಹಾಡುವಂತಹ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಬದುಕಿನ ಭಾಗವಾಗುವುದು ಕೇವಲ ಅಕ್ಷರ ಬರುವ ಹಾಗೂ ಬಾರದಿರುವ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲ.ಹಾಗೊಮ್ಮೆ ಇದ್ದರೂ ಅದುವೇ ಪ್ರಧಾನ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯ ಓದಿನ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ ಹಾಡಿನ ಮೂಲಕಆಚರಣೆಯ ಭಾಗವಾಗುವ, ಜೀವನ ಕ್ರಮದಲ್ಲೇ ಸೇರಿಹೋದುದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ,ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ತಲೆಮಾರಿಗೆ, ಆಯಾ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಒತ್ತಡಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ, ಭಾಗಶಃಇಲ್ಲವೆ ಆಂಶಿಕ ಕ್ಷಯಿಸುತ್ತ ವಿಕಾಸವಾಗುತ್ತಾ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಲಿಖಿತ ಕಾವ್ಯ ಓದುವ ಮನೋಧರ್ಮಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಛಾಯೆಗಳನ್ನು ಹೊಳೆಯಿಸಬಹುದು. ಹಲವಾರು ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಬೀರಬಹುದು. ಕಾಲ ದೇಶ ಬದ್ಧವಾಗದೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ಹಾಗಿದ್ದೂ ಕೂಡ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಕ್ಕಿರುವ ಆಂಶಿಕ ಕ್ಷಯಿಸುವ ಮತ್ತು ವೃದ್ಧಿಸುವ ಗುಣ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರ ಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಇರಬಹುದು. ಒಂದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದೂ ಇರಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಈ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ನಿರಂತರವಾದ ಚಲನಶೀಲತೆಯ ಗುಣವಿರುತ್ತದೆ. ಲಿಖಿತ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಈ ಗುಣ ಇರಬಹುದಾದರೂ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕ ಇವೆರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಹೀಗೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಲಿಖಿತ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಚಲನಶೀಲತೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗದ ಕಾವ್ಯ ಹುಟ್ಟಿರಲೂಬಹುದು.ಅದೇ ರೀತಿ ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲೂ ಮೌಖಿಕ ರೂಪದ ಕಾವ್ಯ ಹುಟ್ಟಿರಬಹುದು. ಇಂತಹದನ್ನು ಅಪವಾದವೆಂದು ತಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ವಾದಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಆಯಾ ಪರಂಪರೆಯೊಳಗೆ ಇರಬಹುದಾದ ಆನುಷಂಗಿಕ ಆಂತರಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಫಲಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಆಂತರಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಬಾಹ್ಯಒತ್ತಡಗಳಿಂದ ಬಂದಿರಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೆ ಆಯಾ ಕಾಲದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯ ಪರಿಣಾಮಗಳೂ ಆಗಿರಬಹುದು.

ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಲಿಖಿತ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತನೆ ನಡೆದಿದೆ. ಮೌಖಿಕಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತನೆ ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಇದು ಯಾಕೆ ಎಂಬುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ.ಯಾಕೆಂದರೆ ಕಾವ್ಯ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆ ಎಂದರೇನು? ಮತ್ತು ಯಾಕೆ? ಈ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೆನಾವು ಕೇಳಿಕೊಂಡಂತಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯ ಚಿಂತನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದು ಯಾವಾಗ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಕಾವ್ಯದ ಚಿಂತನೆ -ಕಾವ್ಯ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆ -ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಚಿಂತನೆ -ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲಕ ಚಿಂತನೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಒಳಪ್ರಬೇಧಗಳ

ವಿನ್ಯಾಸಗಳೇನೆ ಇರಲಿ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಚಿಂತನೆ ಒಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದವು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಒಂದು ಮಾದರಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾವ್ಯ ಜೀವನ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಭಾಗವಾದಾಗ ಅದನ್ನು ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಬೀಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಮತ್ತೇನು? ಅದು ಆರಾಧನೆಯ,ಆಚರಣೆಯ ಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಬಹುತೇಕ ಸಾಮೂಹಿಕ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಲಯವನ್ನು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ವಲಯ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆದರೆ ಲಿಖಿತ ಕಾವ್ಯ ಓದಿನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಓದು ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ನೆಲೆಯದು. ಕ್ರಿಯೆಗಿಂತ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕಸರತ್ತು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು. ಇಂಥ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕಸರತ್ತು ವ್ಯಯ ವಾಗುವುದು ಬಹುತೇಕ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ವಲಯದಲ್ಲಿ. ಈ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ವಲಯ ವರ್ಗ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಂತು ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೇ ಸಮಯ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರತಿರೂಪವೆಂಬಂತೆಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಎರಡರ ನಡುವೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದುಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ಈ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ವಲಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಮುಖವಾಣಿಯಾಗಿ ತನ್ನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇವರಿಗೆ ಆಶ್ರಯ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದವರೇ ಆಳುವ ವರ್ಗದವರು. ಹಾಗಾಗಿಆಳುವ ವರ್ಗದವರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಯಬೇಕಾದುದು ಅವರಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಅಗತ್ಯವೂಆಗಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಅಂಥವರ ಕಾವ್ಯ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ದಾಖಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂತು. ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ ಮಿಮಾಂಸೆಗಳು ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಧ್ವನಿಯಾಗಿದ್ದ ಆಕರಗಳನ್ನುಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಹಾಗೂ ವಿಪುಲವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡವು. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಚಿಂತನೆಗೆ ಒಳಗಾಗದ ಇಲ್ಲವೆಚಿಂತನೆಯ ಹಂಗು ತೊರೆದ ಕಾವ್ಯ ಜನರ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಉಳಿಯಿತು. ಅದು ಉಳ್ಳವರ ಮುಖವಾಣಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ, ಅವರ ಧ್ವನಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ, ಎಲ್ಲಿಯೂ ದಾಖಲಾಗಲಿಲ್ಲ.

ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಲಿಖಿತ ಮತ್ತು ಮೌಖಿಕ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಅಕ್ಷರ ಅಥವಾ ಲಿಪಿಕೇವಲ ನೆಪ ಮಾತ್ರ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಹಿಂದಿನ ಒತ್ತಡಗಳು, ಕಾವ್ಯಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಜನರ ವರ್ಗ,ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತು ಧೋರಣೆ, ಕಾವ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಈ ಎಲ್ಲವೂ ಸೇರಿ ಮೇಲಿನ ಎರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ.

ಅನುಭವ್ತ ಮತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಲಿಖಿತ ಮತ್ತು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅದೇನಂದರೆ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ

ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಮೂರ್ತವಾಗಿದೆ. ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆ ಇದೇ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕ ಅಮೂರ್ತವಾಗಿದೆ. ಇದು ಯಾಕೆ ಎಂಬುದು ಮುಂದಿನ ಚರ್ಚೆಯ ಮುಖ್ಯಪ್ರಶ್ನೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಚರ್ಚೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಈ ಹಿಂದೆ ಎರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಲಿಖಿತ ಕಾವ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸೃಷ್ಟಿ. ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯ ಸಮುದಾಯದ ಸಾಮೂಹಿಕ ಸೃಷ್ಟಿ. ಲಿಖಿತ ಕಾವ್ಯ ಸಮುದಾಯದ ಇಲ್ಲವೆ ಸಮಾಜದ ಉತ್ಪಾದನಾಚಟುವಟಿಕೆಯಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟ ಸೃಷ್ಟಿ. ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯ ಸಮುದಾಯದ ಉತ್ಪಾದನಾ ಚಟುವಟಿಕೆಯಿಂದ ಕೂದಲಷ್ಟು ಬೇರ್ಪಡದ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ಭಾಗ.

ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಜನರು ವಿವಿಧ ಬಗೆಯ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆಯಾ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಅವರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪಗಳಿರುತ್ತವೆ. ದೈಹಿಕ ಪ್ರಧಾನವಾದ ದುಡಿಮೆಯಲ್ಲಿ ಅಮೂರ್ತ ವಸ್ತುಗಳ ಸೃಷ್ಟಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಇಂತದರಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವ ಜನರ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಕೂಡ ವಾಸ್ತವ ದೂರವಾದ ಅಮೂರ್ತ ಲೋಕದಲ್ಲಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಲಿಖಿತ ಕಾವ್ಯ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ದೈಹಿಕದುಡಿಮೆಯಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಸೃಷ್ಟಿ. ಈ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ವಲಯದ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅಮೂರ್ತದ ಕಡೆಗೆ ಹರಿಯುವ ಇಲ್ಲವೆ ಅಮೂರ್ತವಾಗಿರುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಹೀಗಾಗಿ ಲಿಖಿತ ಕಾವ್ಯದ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಯ ಕಸರತ್ತು, ಚಿಂತನೆಯ ಮೊನಚುಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅದು ತನ್ನ ಸಂವಹನದಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಬುದ್ಧಿಯ ಕಸರತ್ತು, ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆಯ ಮೊನಚುಗಳನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಬುದ್ಧಿಯ ಕಸರತ್ತಿನಲ್ಲೇ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಯ ಬೀಜವಿದೆ. ಕಾವ್ಯ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕಸರತ್ತು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಜೀವನ ಚಟುವಟುಕೆಯ ಸಹಜವಾದ ಭಾಗವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಜೀವನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಒತ್ತಾಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಬೇರ್ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ನಂತರ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಲು ಹೆಣಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು 'ಅರ್ಥ'ದ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಹುಡುಕಾಟವು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ನಂತರ ಸಂಕೇತಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಸಂಕೇತಕೇಂದ್ರಿತ ಹಲವಾರು ಅರ್ಥ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಸಂಕೇತಗಳ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯ ಬಗೆಯುವ, ಅರ್ಥೈಸುವ ಪರಿಪಾಠ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಸಂಕೇತಗಳ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು

ಸಹಜವಾದ ಉತ್ಪಾದನಾ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಮೌಖಿಕಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸಂಕೇತಗಳ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥೈಸುವ ಕೆಲಸವೂ ನಡೆದಿದೆ. ಜನಸಮುದಾಯಗಳ ಪ್ರಜ್ಞಾವಲಯದಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಕೇತಗೊಳಿಸುವ ಸ್ವಭಾವ ಆಂಶಿಕವಾಗಿಯಾದರೂ ಇದ್ದಿರಬಹುದು.ಆದರೆ ಈ ನೆಲೆಯ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆ. ಕಾವ್ಯದ ಮಟ್ಟಿಗಂತೂ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಎಂದೂ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಅಂದ ಮೇಲೆ ಸಂಕೇತಗಳ ಕಲ್ಪನೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಗೈರುಹಾಜರಿ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಕ್ಷರ ಕಲಿಯುವುದು, ಅಕ್ಷರದ ಮೂಲಕ ಆಲೋಚಿಸುವುದುಮತ್ತು ತನ್ನ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಕರುಳಬಳ್ಳಿ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎರಡೂಒಂದೇ. ಹಾಗಾದರೆ ಅಕ್ಷರವು ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಜನಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯೇಕಚರ್ಚೆಯ ವಿಷಯ.ಆದರೆ ಆಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಂದ ಅಕ್ಷರವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಂತೂ ಖಚಿತ.* ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡ ಮನೋಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಮೌಖಿಕಕಾವ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆಯೇ? ಎಂಬುದು ಆಲೋಚಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶ.

ಅಕ್ಷರ- ಅರ್ಥ-ದೈಹಿಕ ದುಡಿಮೆಯಿಲ್ಲದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ವಲಯ ಇವುಗಳಿಗೆ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಅನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ದುಡಿಮೆರಹಿತ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ "ಅರ್ಥ" ನಿರ್ಮಾಣದ ಅಗತ್ಯವಿತ್ತು. ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಲಿಖಿತ ಕಾವ್ಯ ಈ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಖಂಡಿತಾ ದುಡಿದಿದೆ. ಆದರೆ ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಅರ್ಥ' ಎಂಬುದು ಇರುವ ವಸ್ತುವಲ್ಲ; ಅದು ಆಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ವಿಭಿನ್ನ ವರ್ಗಗಳ ಪ್ರಜ್ಞಾವಲಯದಿಂದಲೇ ಅರ್ಥಛಾಯೆ ಮೈದಾಳುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ 'ಒಂದು ಅರ್ಥ' ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸರಳೀಕರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ದುರಂತವೆಂದರೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬಹುತೇಕ ಮೇಲಿನದಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ.

ಇದುವರೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯ ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಹಳಗನ್ನಡಕಾವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನ ಚಕ್ರಾಧಿಪತಿಗಳ ಕಾಲ.ಅರಸರ

---

* ಈ ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಾಯ ೬.೧ ರಲ್ಲಿ ವಿವರವಾದ ಚರ್ಚೆಯಿದೆ.

ಸಾರ್ವಭೌಮಾಧಿಕಾರದ ಯುಗ. ಈ ಯುಗದ ಕೆಲವು ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವೆಂದೂ, ವೀರತ್ಯಾಗಗಳೆಂದೂ ಕರೆಯಲಾಯಿತು. ಅವುಗಳನ್ನೇ ಆ ಕಾಲದ ಲಿಖಿತ ಕಾವ್ಯಗಳು ಪ್ರತಿಫಲಿಸಿದವು. ಕವಿಗಳಿಗಿದ್ದ ಆಶ್ರಯ, ಅವರ ಸುತ್ತಲಿನ ಪಂಡಿತವಲಯ, ಈ ಎಲ್ಲವುಗಳ ವರ್ಗಸ್ವಭಾವಗಳು ಆಕಾವ್ಯಗಳ ಪ್ರಧಾನ ತಾತ್ವಿಕ ಭಿತ್ತಿಗಳಾದವು. ಪಂಪ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕರ್ಣನನ್ನು ಪ್ರತಿನಾಯಕನನ್ನಾಗಿಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಪರವಾದ ಮಾತುಗಳನ್ನೂ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಸೈನಿಕರ ಬಗ್ಗೆ ಬಗೆ ಬಗೆಯ ವರ್ಣನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಕೆಲವು ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ಎಲ್ಲವೂ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ನಾಯಕನ ವೀರತ್ವವನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಲು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವ ತಾಂತ್ರಿಕ ವಿನ್ಯಾಸಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಹೀಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸಂಘರ್ಷವೇ ಅಲ್ಲಿಯ ವಸ್ತು.ಅವುಗಳ ಮೂಲಕ ಜೀವನದ ಪರಮಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ಉದ್ದೇಶ. ಸ್ವಾಮಿ ನಿಷ್ಠೆ, ಸತ್ಯ,ತ್ಯಾಗ ಮುಂತಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಜೆಗಳಿಂದ ಪ್ರಭು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಗುಣಗಳು. ಪ್ರಜೆಗಳ ನೆಲೆಯಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಸ್ವಾಮಿನಿಷ್ಠೆಯೆಂಬುದು- ಗುಲಾಮತನವೂ, ಸತ್ಯವೆಂಬುದು ಪ್ರಜಾವಿರೋಧಿ ತಂತ್ರವೂ, ತ್ಯಾಗವೆಂಬುದು ಪ್ರಜೆಗಳ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಬಲಿಯೂ ಆಗಿತ್ತು.ಹಾಗೆಯೇ ನೂರಾರು ಪ್ರಜೆಗಳ ಎದೆಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಬಲಿದಾನಗಳು ಒಂದಾಗಿ ರಾಜನನ್ನು 'ವೀರ'ಎಂದು ಮೌಲ್ಯೀಕರಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದವು. ಹಾಗಾಗಿ ರಾಜನಿಗೆ 'ವೀರ' ಎಂಬುದಾದರೆ ಪ್ರಜೆಗಳಿಗೆ ಅದೇ ಬಲಿದಾನವಾಗಿತ್ತು. ಅಂದರೆ ಒಟ್ಟು ಸಾರಾಂಶ ಇಷ್ಟು. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿಯ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಪ್ರಜೆಗಳ ನಡುವಿನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ವಿಕೃತಗೊಂಡು ಲಿಖಿತ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲುಗೊಂಡಿವೆ.

ಹನ್ನೊಂದನೇ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ, ಭದ್ರವಾಗಿದ್ದ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆ ಸಡಿಲಗೊಂಡು ತನ್ನ ವೈಭವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿತು. ಅರಸರ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಧರ್ಮದ ವಲಯದಿಂದ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದ ವ್ಯಾಪಾರಿ ವರ್ಗವು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸವಾಲನ್ನು ಹಾಕಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿತು.ನಗರಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದ ವೃತ್ತಿಕೆಲಸಗಾರರ ಗುಂಪುಗಳು, ಹೊರನಾಡಿನ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳು ಈ ಎಲ್ಲ ಹೊಸ ಸಂಬಂಧಗಳ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಅರಸರನ್ನು ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವಸ್ಥಿತಿ ತಾನಾಗಿಯೇ ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿತ್ತು. ಅರಸ, ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಮತ್ತು ಜಮೀನುದಾರರಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಬಿಟ್ಟಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಕುಶಲಕೆಲಸಗಾರರಿಗೆ, ವರ್ತಕರು ಶೋಷಿಸಿದರೂ,ಹೊಸಲೋಕವೊಂದನ್ನು ತೆರೆದು ತೋರಿಸಿದ್ದರು. ಇಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ ರಕ್ಷಣೆಯೊಂದು ಬೇಕಾಯಿತು. ಕೇಸೀರಾಜ ದಂಡನಾಯಕ, ಜೇಡರದಾಸಿಮಯ್ಯಮೊದಲಾದವರು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು

ಬಂದ ಭಕ್ತಿಪಂಥ ಅವರಿಗೆ ಊರುಗೋಲಾಯಿತು. ಇದೇಸಮಯದಲ್ಲಿಯೇ ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಅನೇಕ ಚಳುವಳಿಗಳು ಇಂಡಿಯಾದಾದ್ಯಂತ ಶುರುವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೂಇಂತಹುದೇ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣಗಳಿವೆ.ಹೀಗೆ ಆರಂಭವಾದ ಭಕ್ತಿಪಂಥ ಮತ್ತಾವುದೋ ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದತತ್ವವಾಗಿರದೆ ಗುಲಾಮ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಸ್ವಾಮಿಭಕ್ತಿ, ಒಡೆಯನಿಗಾಗಿ ಪ್ರಾಣತೆತ್ತ ತೊತ್ತು, ಬಲಿಮುಂತಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳೇ ಬೇರೊಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ದೇವರಿಗೆ ಅರ್ಪಿತವಾದವು. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಜೀವನಸಂಕಷ್ಟದಿಂದ ಬಹಳಷ್ಟು ಜನ ಕಾಯಕ ಜೀವಿಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಜೀವನದ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ,ತಮ್ಮಂತವರೇ ಆದ ಜನಕ್ಕೆ ಹೇಳಲು 'ವಚನ' ರೂಪ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡಿತು.

ವಚನಗಳಲ್ಲಿನ ವಸ್ತು ಪರಂಪರಾನುಗತ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವಿಚಾರಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ, ಕುಲ,ಹೆಣ್ಣು, ಕಾಯಕ, ವ್ಯಕ್ತಿ ಪರಿಶುದ್ಧತೆಯತ್ತ ಹರಿಯಿತು. ಈ ಬದಲಾವಣೆಯಿಂದಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೊಂದುಪರಂಪರೆ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿದ್ದ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಅದರಲ್ಲೂ ಅಸ್ಪ ೃಶ್ಯತೆಯ ಬಗೆಗೆಒಂದು ತೀವ್ರವಾದ ವಿರೋಧಿ ಧೋರಣೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಅದರೊಳಗೂ ಕೂಡ ಸಮಾಜದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಗೌಣವಾಗಿ ಕಂಡು ಅವುಗಳತ್ತ ಬೆನ್ನು ತಿರುಗಿಸಿ, ಅಲೌಕಿಕತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಹೋದವರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಅಲ್ಲಮ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಆರ್ಥಿಕ ಶೋಷಣೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಸಂಘಟಿತರಾದ ಕಾಯಕ ಜೀವಿಗಳ ಚಳುವಳಿಗೆ ಇಂತಹ ಮಿತಿ ಬಂದದ್ದೂ ಇದೆ. ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಹೋರಾಟದ ಹಿಂದೆ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವರೂಪವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿರಾಜಕೀಯದ ಸ್ವರೂಪ ಖಚಿತವಾಗದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ, ಸ್ಥಾಪಿತ ರಾಜಕೀಯ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಹಾಗೂ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಶಕ್ತಿಗಳು ಒಂದಾಗಿ ಅದನ್ನು ಮುರಿದವು. ವಚನ ಚಳುವಳಿ ನಿಂತುಹೋಯಿತು.ಅದರ ಪ್ರಭಾವ ಜನಗಳ ಮೇಲೆ ಆಯಿತು. ವಿರೋಧಗಳ ತೀವ್ರತೆ ಕಡಿಮೆಯಾಯಿತು. ಭಕ್ತಿಯೊಂದೇಪ್ರಧಾನ ಆಶಯವಾಗಿ ಉಳಿಯಿತು.

ಹದಿನೈದನೇ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭ ಕಾಲಕ್ಕೆ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಮೇಲೆ ಮುಸಲ್ಮಾನರ ದಾಳಿ ಬಹಳಹೆಚ್ಚಿತು. ಪಾಳೆಗಾರರಾಗಿದ್ದ ರಾಜರುಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಾಗಿ ಅವರ ಕೈವಶವಾದರು. ಅದುವರೆಗೆ ವೈದಿಕಧರ್ಮ ತನ್ನ ವಿರುದ್ಧ ತಿರುಗಿ ಬಿದ್ದಿದ್ದ ಜೈನ, ಬೌದ್ಧ, ವೀರಶೈವ ಇವೇ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅರಗಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನುಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಆಗ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಜೊತೆಗೆ ಉಳಿದ ಧರ್ಮಗಳೂ ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬಂದವು. ಇಂತಹ

ವಿಪತ್ಕಾರಕ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ತಮ್ಮನ್ನು ಉಳಿಸುವ ಸರ್ವಶಕ್ತನಾದ ರಾಜರೊಬ್ಬನ ಅಗತ್ಯ ಈ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಬಂದೊದಗಿತು.ಮತಗಳಿಗೆ ಒದಗಿದಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೇ ಹುಟ್ಟಿದ ಮತ್ತೊಂದು ಪರಂಪರೆ ಹರಿದಾಸರದು.

ತತ್ಕಾಲೀನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘರ್ಷಣೆಗಳಿಗೆ ದೂರ ಉಳಿದ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನಿಗೆ ಜೀವನದ ಸಂಘರ್ಷದ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಸಾಧಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾದರೂ, ಅವನು ಭಾಗವತ ಪರಂಪರೆಯವನಾಗಿ ಕಷ್ಟದಿಂದ ಪಾರುಮಾಡುವ ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದ ಲೀಲಾನಾಯಕನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ. ಅಷ್ಟರಲ್ಲೂ ಜನಮನದ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿದ್ದ ಹಳ್ಳಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ದ್ರೌಪದಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಅಮರವನ್ನಾಗಿಸಿದ. ಚಾಮರಸನನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡವೀರಶೈವ ಚಳುವಳಿ ತೀವ್ರರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಘಟನೆಗೆ ತೊಡಗಿತು. ಆದರೂ ಕೇವಲ ಪಂಡಿತ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ,ಮತದ ನೀತಿ ನಿರೂಪಣೆಗೆ, ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರ ಚಳುವಳಿಗಿದ್ದ ಪ್ರಗತಿಪರ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ತಿಲಾಂಜಲಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತು.ಯೋಗ-ಭೋಗ ಸಮನ್ವಯದ ತೊಡಕಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿ ರತ್ನಾಕರ ಜೈನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಇಬ್ಬಂದಿಯಾಗಿಸಿ, ಇಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಸುವಂತಾಯಿತು.

ಭಕ್ತಿಪಂಥ'ದ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾಗಿ ಬಂದ ಹರಿದಾಸರು ಮಧ್ವ ಮತದ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ,ದಾಸಕೂಟವಾಗಿ ಜನರ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ಹೋದರು. ಅನ್ಯ ಮತೀಯರ ಧಾಳಿಯಿಂದ ರಕ್ಷಿಸುವ ಸಮರ್ಥನಾಯಕತ್ವವಿಲ್ಲದೆ ಪದೇ ಪದೇ ಸಂಕಷ್ಟಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಜನರಿಗೆ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರದ ವಿಚಾರ ಗಳನ್ನು ಜನರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಗೀತದ ಮೂಲಕ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾಗಿ ಹೇಳಿದರು. ಇಲ್ಲಿ ಜನರ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಎದುರಿಸಿದವನು ಕನಕದಾಸನೊಬ್ಬನೇ. ಕೀಳು ಜಾತಿಯವನೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಈತನಿಗೆ ಪರರಿಂದ ಉಂಟಾದ ಕಿರುಕುಳದ ಮಡು ವರ್ಗಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡು, ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಆತನಿಂದ 'ರಾಮಧ್ಯಾನ ಚರಿತ್ರೆ' ರಚನೆಯಾಯಿತು. ಆದರೆ ಒಟ್ಟಾರೆ ಪರಿಸರ ಮತ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಿಂದಾಗಿ ಇಂಥ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಗಟ್ಟಿಗೊಳ್ಳಲಾಗಲಿಲ್ಲ.

ಕನಕದಾಸ ರಚಿಸಿದ ಪ್ರಣಯ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ, ಭರತೇಶ ವೈಭವಕ್ಕೂ, ಮುಂದೆ ಬಂದಲಕ್ಷ್ಮೀಶನ ಜೈಮಿನಿ ಭಾರತಕ್ಕೂ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳಿವೆ. ವಿಜಯನಗರ ಪತನಾನಂತರ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವನ್ನಿತ್ತವರು ವೀರಶೂರರಲ್ಲದ ವಿಷಯಾಸಕ್ತರಾದ ಪಾಳೆಗಾರರು.ಮಾನವ ಜೀವನದ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ, ಜನಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದ್ದ ಕವಿತಾಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಈಆಶ್ರಯದಾತರಿಗೆ ಆಸಕ್ತಿಯಿರಲಿಲ್ಲ.

ಸಮಾಜದ ನಿತ್ಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿಂದ ದೂರವಾಗಿದ್ದ ಇವರಿಗೆ ಕ್ರಿಯಾವಂತ ಕಥೆ ಬೇಕಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಥನಾಂಶ ಕಡಿಮೆಯಾದ, ವರ್ಣನಾಂಶಗಳು ಹೆಚ್ಚಾದ,ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಶೃಂಗಾರ ಭರಿತವಾದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಅವುಗಳಿಗೆ ಮೇಲುಗಡೆ ಭಕ್ತಿಯಲೇಪನವಿದ್ದರೂ ಒಳಗಿದ್ದುದೆಲ್ಲಾ ಶೃಂಗಾರವೇ.ರಸಿಕತೆಯೇ ಕಾವ್ಯಾಸ್ವಾದನೆಗೆ ಗುಣವಾಯಿತು.ಇಂತಹಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಾಳೇಗಾರರ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿದ್ದ ರತ್ನಾಕರ ಅಲ್ಲಿಂದ ಹೊರಬಂದು ಶತಕವನ್ನು ರಚಿಸಿ,ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತ ಮಾಡಿಕೊಂಡವನಂತೆ ಕೆಲವು ವಾಸ್ತವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಲಕ್ಷ್ಮೀಶನ ಭಾರತವಂತೂ, ಅದರ ವರ್ಣನೆಗಳ ರುಚಿಯಿಂದಾಗಿ ಶಬ್ದನಾದದಿಂದಾಗಿ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನಿಗೂ ಮೀರಿ ಜನಪ್ರಿಯತೆ ಪಡೆಯಿತು. ಇಂತಹದೊಂದು ಬದಲಾವಣೆ ಒಂದು ಇಡೀ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಾದುದೆಂಬುದನ್ನುಗಮನಿಸಿದರೆ, ಚರಿತ್ರೆಯ ಗತಿಯಲ್ಲೇ ಕಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವೂ ನಿರ್ಧಾರಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಸುಮಾರು ಹದಿನೇಳನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲ ಭಾಗದವರೆಗಿನಅವಧಿಯು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಕೂಡಿತ್ತು. ಪಾಳೆಯಗಾರರು ಮತ್ತು ರಾಜರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮಲ್ಲೇ ಕಚ್ಚಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಮುಸಲ್ಮಾನ್ ಮತ್ತು ಮರಾಠೆಯವರು ಈ ರಾಜರುಗಳನ್ನು ಆಗಾಗ ಬಗ್ಗು ಬಡಿಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಇಂಗ್ಲೀಷರು ಇವರೆಲ್ಲರ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.ಇಂತಹ ಕಚ್ಚಾಟದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಇಡಿಯಾಗಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ರಚನೆಯಾಗುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಜನಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಗೆಯ ಕಾವ್ಯರೂಪಗಳು ಮೈದಾಳಿದವು. ತತ್ವಪದಗಳು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಕಾರ. ಆದರೂ ಕೂಡ ರಾಜರ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರಚನೆಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾದವು. ಮೈಸೂರು ಅರಸರ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ ಕಾವ್ಯಗಳನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬಂದವು.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯದ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.ಮತ್ತು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ, ಇಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು. ಬ್ರಿಟೀಷರಿಂದ ಸಂಸ್ಥಾನಾಧಿಪತಿಗಳೆಲ್ಲ ನಿರ್ನಾಮವಾದ ಮೇಲೆ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯ ತಪ್ಪಿತು. ಬ್ರಿಟೀಷರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಆಡಳಿತವನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಾಗಿ,ಶಿಕ್ಷಣದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಜಾತಿಮತ ಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಕಲ್ಪಿಸಿದರು.ಹಳೆಯ ಯಜಮಾನನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಯಜಮಾನ ಬಂದರೂ, ಸಂಬಂಧ ಮೊದಲಿನಷ್ಟು ಬಿಗಿಯಾದುದಾಗಲಿ,

ಹಾಡಿಹರಸಬೇಕೆಂಬನಿಯಮವಾಗಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯೂ ಕೂಡ ಇಂತಹದೊಂದು ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು.ರಾಜರ ಜಮೀನುದಾರರ ಕೈಯಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಉಸಿರಾಡುವ ನೆಲೆಗೆ ಅದು ಬಂದು ತಲುಪಿತು.ಕವಿಯನ್ನೂ ತನ್ನ ಹಾಗೆ ರಾಜನಿಂದ, ದೇವರಿಂದಬಿಡಿಸಿ ಲೋಕದತ್ತ ತಳ್ಳಿತು. ಹೀಗೆ ಹಳೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಂಡ ಕವಿಗೆ ತಾನು ಸ್ವತಂತ್ರನೆಂದು, ಮತ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಅತೀತನೆಂದು, ವಸ್ತು ಮತ್ತು ರೂಪದ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತನೆಂದು ಸಾರಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಹಂಭಾವ ಬಂದಿತು. ಇಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾನವಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನುನಿರ್ಮಿಸುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಕವಿಗಳು ಹೊರಟರು. ಈ ಬದಲಾವಣೆ ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಬದಲಾಯಿತು. ಇದು ಜೀತದಾಳು ಕೂಲಿಕಾರನಾಗಿ ಬದಲಾದ ಅನಿವಾರ್ಯಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿತ್ತು.

ಬ್ರಿಟೀಷರ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ದೆಸೆಯಿಂದಾಗಿ ತನ್ನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಕಾವ್ಯ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯ ನೆಲೆಯಾಯಿತು. ಶ್ರೀಯವರಿಂದ ಆರಂಭವಾದ ಕೊಳುಕೊಡುಗೆಯ ಮೂಲಕ ಈ ಪರಂಪರೆ ಮುಂದುವರೆಯಿತು. ಅಲ್ಲಿನ ರಮ್ಯ ಕವಿಗಳ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಇಲ್ಲಿನವರಿಗೆ ದಾರಿದೀಪವಾದವು.ಕವಿ, ನಮ್ಮ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಅದುವರೆಗೆ ಅನುಭವಿಸಿದ್ದ ಸಮೂಹ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದ.ಅಂದರೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಹೇಗೆ ತನ್ನ ಬಂಡವಾಳಕ್ಕೆ ಯಜಮಾನನಾದನೋ ಹಾಗೆ. ಇದರಿಂದ ಕೇಳುಗ ಸಮೂಹವಿದ್ದ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬನೇ ಓದುಗನೂ ಬೇಕಾಯಿತು. ಕವಿಗೆ ತನ್ನ ನೆಲದಲ್ಲಿನ ಬಡತನ, ವೇದನೆ ಯಾತನೆಗಳು,ಶೋಷಣೆ ಕ್ರೌರ್ಯಗಳು ಅಸಹ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡವು. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದವರೆಲ್ಲಾ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದವರಾಗಿದ್ದು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದಿದ್ದರು. ಅವರ ಕನಸುಗಳಿಗೆ ಈ ನೆಲದ ವಾಸ್ತವಒಡಿಯಾಗಿ ಭೂಮಿಕೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನೂರೆಂಟು ಬಗೆಯ ವರ್ಗ ಸಂಕೀರ್ಣಗಳಿದ್ದವು. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯು ಕವಿಯನ್ನು ರಾಜನಿಂದ, ಧರ್ಮದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡಿತು.ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕವಿಯುಆಗ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳ ಕಡೆಗೆ ಮುಖ ಮಾಡಬೇಕಿತ್ತು.ಆದರೆ ಕವಿ ಪ್ರಕೃತಿಯತ್ತ, ಅಲೌಕಿಕ ಆನಂದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವತ್ತ ಮುಖಮಾಡಿದ. ನೂರಾರು ಬಗೆಯ ನೋವು,ಸಂಕಟ, ಸಂಘರ್ಷಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಅವನ್ನೆಲ್ಲಾ ದುಂಡಾಗಿಸಿ ಆನಂದಮಯವಾದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕವಿ ಕಂಡ. ವಸ್ತು ವಾಸ್ತವ ಪ್ರಪಂಚದ್ದಾಗಿರದೆ ಕವಿಯ ಮನೋ ಪ್ರಪಂಚದ್ದಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲದೆ ಇರುವ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಹೆಣ್ಣು ಸೃಷ್ಟಿಯಾದಳು. ಇಂತಹ

ಅವಾಸ್ತವ ಚಿತ್ರಣಕ್ಕೆ, ಅರ್ಥಾತ್ ಲೋಕಾತೀತವಾದ ಭ್ರಾಮಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವಿದೆ. ಅದು ಆಗ ತಾನೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯು ತನ್ನ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿದ್ದ ಎಲ್ಲ ಹಳೆಯ ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕುಟ್ಟಿ ಪುಡಿಮಾಡಿ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹಣವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವಂತೆಮಾಡಿದ್ದು. ಇದನ್ನು ತೀವ್ರ ಸವಾಲಾಗಿ ಎದುರಿಸಲಾಗದ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಆಶಯದ ಸ್ವರೂಪವುಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯವೊಂದೇ ಆಶಯ ಎನ್ನುವಂತಾಯಿತು.

ಹಣದ ಕ್ರೂರ ಹಿಡಿತದ ಸಮಾಜದಿಂದ ಕವಿಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಅವನನ್ನು ಸ್ವೇಚ್ಛಾ ಜೀವಿ ಎನ್ನುವಂತೆ ಭಾವಿಸಿದ ರಮ್ಯಕಾವ್ಯ ಕವಿಯನ್ನು ಇಹಲೋಕದ ಜಂಜಡದಿಂದ ದೂರ ಎಂಬಂತೆಕಂಡಿತು. ಉತ್ಪಾದಕನಾದ ರೈತನ ಬವಣೆಯನ್ನು ಕಂಡರೂ, ಅವನನ್ನು ಯೋಗಿಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಕೂರಿಸಿತು. ಇದಲ್ಲದೆ ಸಾಮಾನ್ಯನ ಬದುಕು ಕಾವ್ಯದೊಳಕ್ಕೆ ಬಂದರೂ ಅದರ ಅಂತರಂಗದೊಳಗೆ ಆದರ್ಶ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೊಂದು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು.ಕಾವ್ಯ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ ಸ್ವಾರ್ಥವಿಲ್ಲ ಬರಿಯ ಭಾವಗೀತೆ ಎಂದುಕೊಂಡು ತನ್ಮಯತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿತು. ಈ ಆದರ್ಶೀಕೃತ ವೇದಾಂತದಿಂದಾಗಿ ವಾಸ್ತವ ಜಗತ್ತಿನ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿಗೆ ಕಾವ್ಯ ಬೆನ್ನು ತಿರುಗಿಸಿತು.

ದೇಶೀಯ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ತನ್ನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುವಸಲುವಾಗಿ, ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ 'ಪ್ರಬಲವಾಗಿದ್ದ ವಿದೇಶೀ ಏಕಸ್ವಾಮ್ಯ ಬಂಡವಾಳವನ್ನು ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳದೆ ಬೇರೆ ದಾರಿ ಇರಲಿಲ್ಲ.ಹೀಗಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಮಂತ ರಾಜರುಗಳ ಕೈಕೆಳಗಿದ್ದ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಇಂಡಿಯಾಕ್ಕೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಪ್ರಭಲವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿಯು ಹುಟ್ಟಿ, ಸ್ವದೇಶಿ ಆಂದೋಲನವೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ನಡೆಯಿತು.ಈ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಐಕ್ಯತಾ ಆಂದೋಲನಕ್ಕೆ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಎಲ್ಲ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ದೇಶೀ ಬಂಡವಾಳಗಾರರು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲರಾದರು. ಇಲ್ಲಿಯ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿನಅಂತರ್ ವಿರೋಧಕ್ಕಿಂತ ಹೊರಗಿನ ಶತ್ರುವನ್ನು ಎದುರಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಕವಿಯು ಈಹೋರಾಟದ ಪ್ರಭಾವದಡಿಯಲ್ಲೇ ಇದ್ದುದರಿಂದ ನಾಡುನುಡಿಗಳ ಬಿಡುಗಡೆಯ ವಿಚಾರವು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅದರ ಪ್ರಭಾವವನು ್ನಕಿತ್ತು ಹಾಕಬೇಕೆಂದು, ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ಬದುಕಿನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹೇಳಿ ವೈಭವೀಕರಿಸಿ, ಅವುಪುನರುತ್ಥಾನಗೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಆಶಿಸಿದರು.ಇದರಿಂದಾಗಿ ಅನೇಕ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳೂ, ಆಶಯಗಳೂಹೊಸ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೂ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದವು.

ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಚಳುವಳಿ ಭಾರತದ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾದ ಹಾಗೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯೂಗದ್ಯ ಬರವಣಿಗೆಯ ಮೂಲಕ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಆಗ ಕಾವ್ಯ ರಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖರಾದಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆ ಮೊದಲಾದವರಲ್ಲದೆ,ನವ್ಯ ಕವಿಗಳಾದ ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗರು ಈ ಚಳುವಳಿಯಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿ ಕವನಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಚಳುವಳಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಯೂರುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಲಿ, ಅದನ್ನು ಕಲೆಯಾಗಿಸುವ ಕಲಾ ನೈಪುಣ್ಯವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಕಾವ್ಯ ಸೊರಗಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಅಧಿಕಾರ ವರ್ಗಾವಣೆಯ ಮೂಲಕ ವರ್ಗಸಾಮರಸ್ಯದ ಕನಸುಕಂಡ ಹಲವಾರು ಕವಿಗಳಿಗೆನಿಧಾನವಾಗಿ ಭ್ರಮನಿರಸನವಾಗ ತೊಡಗಿತು. ಅಧಿಕಾರ ವರ್ಗಾವಣೆ ಅದೇ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅದಲುಬದಲು ಕ್ರಿಯೆ ಎನ್ನುವ ಕಟುಸತ್ಯವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡವರಿಗೂ, ಅದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾರದೇ ಹೋದವರಿಗೂ ಮಧ್ಯೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಘರ್ಷಣೆಯೇ ಶುರುವಾಯಿತು. ಆದರೂ,ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅದರ ಎಳೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಲೇ ಇಲ್ಲ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ರಮ್ಯ ಕಲ್ಪನೆ ಒಡೆದುಹೋಯಿತು. ಗೋಕಾಕ್ ಮತ್ತು ಅಡಿಗರು, ಲೋಕ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ನಡುವಿನ ವಾಸ್ತವ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ರಮ್ಯ ಗುರುತಿಸಲಾರದೆಂದು ಅರಿತು ಮೊದಲು ಪ್ರತಿಭಟನಾತ್ಮಕ ಧ್ವನಿಗಳನ್ನೆತ್ತಿದರು. ಈ ದನಿ ಕೂಡ ಕವಿಗಳ ವೈಯುಕ್ತಿಕ ಚಟವೋ, ಹಟವೋ ಆಗಿ ಬಂದದ್ದೆಂದು ಟೀಕಿಸುವಾಗಲೋ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಆರೋಪಿಸುವುದುಂಟು.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಜೊತೆ ನಗರಜೀವನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೂ ಆಯಿತು. ಎರಡನೇ ಮಹಾ ಯುದ್ಧಾನಂತರ ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ದೇಶದ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯ ಮೇಲೆಉಂಟಾದವು. ವ್ಯಕ್ತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬಂಡವಾಲಶಾಹಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ದಿಕ್ಕು ತಪ್ಪಿದವು. ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ತ್ರಿಶಂಕು ಸ್ಥಿತಿ ಉಂಟಾಯಿತು. ಒಂದು ಕಡೆ ಮೇಲುವರ್ಗವನ್ನು ಓಲೈಸಲಾಗದ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಕೆಳವರ್ಗದ ಕಡೆ ಆಶೋತ್ತರಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಲಾರದ ಸ್ಥಿತಿ ಬಂತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಪತನ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಂಡಿತು. ಇದು ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ 'ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲ' ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಒದಗಬಹುದಾದ ಪರಕೀಯತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿತು. ಕವಿ ಯಾವುದಕ್ಕೂ, ಯಾರಿಗೂ ಜವಾಬ್ದಾರನಲ್ಲ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಬೆಳೆದು ಬಲವಾಯಿತು. ಓದುಗ ಭಾವನಾಲೋಕದಲ್ಲಿ

ತನ್ಮಯನಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಚಿಂತನಾಶೀಲನಾಗಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸಿತು. ನವ್ಯಕಾವ್ಯ ತನ್ನೆಲ್ಲಾ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪರಿಕರಗಳ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲವೇ ಮಂದಿ ಓದುಗರನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡಿತು.

ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಆ ಕಾವ್ಯದ ಕ್ಲಿಷ್ಟ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿರದೆ ಆ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ-ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಇದ್ದಸಂಬಂಧದಲ್ಲೇ ಇದೆ. ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಬರಲು ಶುರುವಾಯಿತು. ಹೇಳಿದುದನ್ನೇ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು, ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ನವ್ಯಕಾವ್ಯತೊಡಗಿತು. ಹೀಗಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಕವಿಗೂ-ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಇದ್ದ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧ ಅತ್ಯಂತ ತೆಳುವಾಗಿತ್ತು. ತನ್ನತನವನ್ನು ಸಮಾಜದಿಂದ ಹೊರಕ್ಕೆ ತರಬೇಕೆಂಬ, ಪ್ರತ್ಯೇಕತಾ ಮನೋಭಾವ ಕವಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿತು.ಇದರಿಂದ ಮಾತ್ರ ವಾಸ್ತವದ ನಿರೂಪಣೆ ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ತರ್ಕ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಈ ತರ್ಕದಿಂದಾಗಿಸಮಾಜದೊಳಗಿನ ಸಂಕೀರ್ಣ ಬಗೆಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು, ಅವುಗಳ ಚಲನಶೀಲತೆಯ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಕವಿ ವಿಫಲನಾದ. ಕವಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ, ವಾಸ್ತವ ಹೋರಾಟಗಳಿಗೆ ದೂರವಾದಾಗಲೆಲ್ಲಾ ಇಂತಹ ಸ್ಥಿತಿ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆಗ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಷಯಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ,ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ನೈಪುಣ್ಯಕ್ಕೆ ಶಬ್ದಗಳ ದೊಂಬರಾಟಕ್ಕೆ ಆದ್ಯತೆ ಬಂದು ಕವಿಯು ಅಲ್ಲೇ ವಿರಮಿಸುವಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ನವ್ಯಕಾವ್ಯ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಅದರಅನಿಷ್ಟ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಹೊರಟಿತು. ಆ ಮೂಲಕ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷೆಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಿತು. ದುರಂತವೆಂದರೆ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ಅದೇ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಬೆಂಬಲಿಸಿತು.

೪.೨. ಕಾವ್ಯ: ದಲಿತ ಪರಿಸರದ ಹಿನ್ನೆಲೆ.

ಈ ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯವೊಂದರಲ್ಲಿ 'ದಲಿತ' ಎಂಬುದರ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.ಅಲ್ಲಿಯ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಗಮದನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಇಲ್ಲಿ 'ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ದಲಿತ' ಮತ್ತು 'ಬರಹಗಾರದಲಿತ' ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. 'ದಲಿತ' ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಇಡಿಯಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ 'ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ದಲಿತ' ಮತ್ತು 'ಬರಹಗಾರ ದಲಿತ' ಇವರ ನಡುವೇಇರುವ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಆಲೋಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇವರ ನಡುವಿನ ಸ್ಥೂಲ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ದಲಿತೇತರ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿಯೂಇದೇ ವಿನ್ಯಾಸದ ಚರ್ಚೆ ಸಾಧ್ಯವಿರಬಹುದಲ್ಲವೇ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ 'ದಲಿತ ಪರಿಸರಕ್ಕೂ' 'ದಲಿತೇತರ ಪರಿಸರಕ್ಕೂ' ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇದೆ.ಹಾಗಾಗಿ ಎರಡೂ ಕಡೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಬಹುದಾದರೂ ಚರ್ಚೆಗೆ ಗ್ರಾಸವಾಗುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂಬಂಧಿ ವಿಚಾರಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ದಲಿತ ಪರಿಸರವು ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಅಕ್ಷರದೂರವಾದುದು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ದಲಿತ ಪರಿಸರದಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒಡಲು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ. ಇತ್ತೀಚಿನ ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ದಲಿತರಿಗೆ ಅಕ್ಷರ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಲಭಿಸಿತು. ಈ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯ ಪರಿಣಾಮವು ಅನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರದಅಗತ್ಯವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿತು. ಆ ಮಾತು ಬೇರೆ. ಆದರೆ ಸುರುವಿನಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಸಿಕ್ಕಿತುಎಂಬುದೇ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶ. ಔಪಚಾರಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದ ದಲಿತ, ಆ ಶಿಕ್ಷಣವು ನೀಡಿದ ಒಂದು ಬಗೆಯತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜವನ್ನು, ತನ್ನಸಮುದಾಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದರಲ್ಲೇ ಬರವಣಿಗೆಯ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜವನ್ನು, ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವದು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆ.ಹಾಗಾಗಿ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ದಲಿತ ಸಮೂಹ-ಅಕ್ಷರಸ್ಥದಲಿತರು-ಬರಹಗಾರ ದಲಿತರು ಇವರನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಸರಳೀಕರಿಸಿಂದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಸಮಯ ಈ ಮೂವರ ನಡುವೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೆರೆ ಎಳೆದಂತೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆಎಂದು ಹೇಳಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ದಿನದ ಎಷ್ಟೋ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಾರೆ ದಲಿತಪರಿಸರವುಅಕ್ಷರ ಸಂಬಂಧಿ ವಾತಾವರಣದೊಂದಿಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸುವುದು ಬೇರೆ. 'ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ದಲಿತರು' 'ಬರಹಗಾರ ದಲಿತರು' ಇವರಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿಧಾನಗಳಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು

ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ.ಇವರೊಳಗೇ ಭಿನ್ನವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಈ ವಲಯ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಸಮೂಹದಿಂದಕೆಲವು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಷ್ಟೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಇಲ್ಲೇ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ದಲಿತೇತರರಿಗೂ ದಲಿತರಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಪ್ರಧಾನ ವೈರುಧ್ಯ.

ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ದಲಿತ ಸಮೂಹವು ಹೇಳುವ, ಹಾಡುವ, ಆಲಿಸುವ, ಕೇಳುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯದು.ಇದಕ್ಕೇ ಇದರ ಬದುಕು ಒಗ್ಗಿಹೋಗಿದೆ.ಇಲ್ಲಿ ಮಾತು, ಸಂವಹನ ನೇರವಾದುದು; ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದುದು. ತಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ತಮಗೇ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾದರೆ ಬಹಿರಂಗವಾಗಿಯೂ, ತಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಬಹುತೇಕ ತಮ್ಮವರಲ್ಲದ ಅಥವಾ ಶತ್ರುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾದರೆ ಬಹುಪಾಲು ಅಂತರಿಕವಾಗಿಯೂಪ್ರಕಟಿಸಿರಲು ಸಾಧ್ಯ.ಇಂಥ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದರೆ ಉಂಟಾಗುವ ವಾತಾವರಣವೇ ಬೇರೆ.ಏಕೆಂದರೆ ಅಕ್ಷರದ ಮೂಲಕ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲು ಅದಕ್ಕೊಂದು ಪರಂಪರೆಯಾಗಲಿ,ಪಳಗಿದ ಶೈಲಿಯಾಗಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.ಅಂತೂ ಒಳಗಿನ ಅನುಭವದ ಹದವು ಪದವಾಗಿ ಹೊರಬರುತ್ತದೆ.ಅಂಥದನ್ನು ರೂಢಿಗತವಾಗಿ ಕಥೆ ಎಂತಲೋ, ಕವನ ಎಂತಲೋ ಹೆಸರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧಮಾನದಂಡಗಳ ಮೂಲಕ ಬೆಲೆ ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾನದಂಡಗಳ ಅಳತೆಗೆ ಅಳವಡದಿದ್ದಾಗೆಸಾಹಿತ್ಯಕ' ವಲಯದಿಂದ ಹೊರಗಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ: ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯನವರ 'ಹೊಲೆ ಮಾದಿಗರ ಹಾಡು' ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು 'ಕಾವ್ಯ ಅಲ್ಲ'-'ಕಾವ್ಯ ಹೌದು' ಈ ಎರಡೇ ಚರ್ಚೆಗಳು ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ನಡೆದು ಸವಕಲಾಗಿ ಹೋಗಿವೆ. ಲಿಖಿತಕಾವ್ಯದ ಪರಂಪರೆಯೇ ಇಲ್ಲದ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಲಿಖಿತವಾಗಿ ಅನುಭವಗಳು ಹೊರಬಂದಾಗ, ಅದು'ಕಾವ್ಯ'ವೇ ಯಾಕೆ ಆಗಬೇಕು? ಅಥವಾ ಕತೆಯೇ ಯಾಕೆ ಆಗಬೇಕು?

ಹೊಲೆ ಮಾದಿಗರ ಹಾಡಿನ ಮೊದಲ ಪುಟದಲ್ಲಿರುವ ಕವಿಯ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. 'ಇವು ಹಾಡುಗಳು ಎಂದು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ' ಎಂಬುದೇ ಆ ಸೂಚನೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ' ಎಂಬುದೇ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ' ಎಂಬುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೇ'ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ' ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗದ ಹಿಂದೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒತ್ತಾಸೆಯೊಂದಿದೆ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ.ದಲಿತರಲ್ಲದ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲೂ ಹಾಡುಗಳು ಇರಬಹುದು. ಆ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯ ನೆಲೆಗಳೇ ಬೇರೆ.

ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ದಲಿತ ಅಕ್ಷರಸ್ಥನಾಗುವುದು. ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ದಲಿತ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳು, ತೊಡಕುಗಳು ಎದುರಾಗುತ್ತವೆ.ಇವರೆಲ್ಲಾಬರೆಯುವುದು ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ದಲಿತರನ್ನು ಕುರಿತು. ಅದನ್ನು ಓದುವುದು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಕ್ಷರಸ್ಥದಲಿತರು ಮತ್ತು ಬಹುತೇಕ ದಲಿತೇತರ ಅಕ್ಷರಸ್ಥರು. ಅಂದರೆ ಬಹುತೇಕ ತಮ್ಮವರಲ್ಲದವರ ಓದಿಗಾಗಿಯೇ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆಂದಾಯಿತು. ಇವರ ಬರವಣಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಬುಡ ಒಂದು ಕಡೆ ಇದ್ದರೆ ಅದು ಮುಟ್ಟುವ ತುದಿ ಮತ್ತೊಂದು. ಬರವಣಿಗೆ ಮುದ್ರಣ ಮುಂತಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಇವರ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಈಬಗೆಯ ತೊಡಕು ಇರುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ತೊಡಕಿನ ಪರಿಹಾರದ ನೆಲೆಗಳೇನು?ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಚರ್ಚೆಯ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಇಂಥ ತೊಡಕೊಂದು ಇದೆ ಎಂಬುದಷ್ಟೆ ಮುಖ್ಯ.

ಅಕ್ಷರವಿಲ್ಲದ, ಬರವಣಿಗೆ-ಓದೂ ಇಲ್ಲದ ಸಮುದಾಯಗಳು ಬರವಣಿಗೆಗೆ ತೊಡಗಿದಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯ ತೊಡಕೂ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು.ದಲಿತ ಸಮೂಹದಿಂದ ಬಂದ ದಲಿತರು ಒಂದಷ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಓದಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಓದಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅವರದಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಸಾಹಿತ್ಯದೊಳಗಿನ ಪ್ರಕಾರಗಳೂ ಅವರದಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಅವರದಲ್ಲದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಪರಿಚಯ ಅವರಿಗಾಗುತ್ತದೆ.ಅನಂತರ ಬರೆಯಲುಶುರುಮಾಡಿದಾಗ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಯ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಮೂಲಕ ಇಲ್ಲವೆ ರೂಢಿಗತ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅದು ಪ್ರಕಾರದ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ದಲಿತೇತರರದ್ದೂ, ಅದೇ ಸಮಯ ಅದರೊಳಗಿನ ಅನುಭವ ಲೋಕವು ದಲಿತರದ್ದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡನ್ನೂ ಗೆರೆ ಎಳೆದಂತೆ ಗುರುತಿಸಲು ಆಗದೇ ಇರಬಹುದು.ಆದರೆ ಇಂಥ ತೊಡಕೊಂದು ಇದೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೇ ಅಗಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ದಲಿತರದ್ದೇ ಪ್ರಕಾರವಿದೆಯೇ? ಅದು ಯಾವುದು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸುಲಭವಾಗಿಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರಿಸುವುದು ಸುಲಭದ ವಿಚಾರವಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಈ ಬಗೆಯಾದ ತೊಡಕೊಂದು ಇದೆ ಎಂಬುದಷ್ಟೇ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶ.ಅಂದರೆ ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ದಲಿತ ಬರಹಗಾರರು ತಮ್ಮ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ದಲಿತರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲೇ ಈ ತೊಡಕಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ ಅವರ ಮೊದಲ ಸಂಕಲನ ದ್ಯಾವನೂರು. ಅದರ ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆ 'ದೇವನೂರಮಹಾದೇವ ಬರದ ಕತೆಗಳು' ಎಂದಿದೆ. ಹೇಳುವ-ಕೇಳುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಸಮೂಹವೊಂದರ ಅನಭವ ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಬಂದಾಗ 'ಬರದ ಕತೆಗಳು'

ಎಂಬ ಸೂಚನೆ ಗಂಭೀರ ಚರ್ಚೆಯ ವಿಷಯವಾಗಬೇಕು. ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರ 'ಕಪ್ಪು ಕಾವ್ಯ' ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಸಾಲುಗಳಿವೆ.

* ರಾತ್ರೆಲ್ಲಾ ಕುಂತ ಹಾಡೊಂದ ಬರದ್ಯಾ
ಹೇಳ್ತೀನಿ ಕೇಳಬಾರ

- ಕಪ್ಪು ಕಾವ್ಯಪುಟ-೨೩

* ರಾತ್ರೆಲ್ಲಾ ಕುಂತ ಅತ್ತತ್ತ ಬರದೀನಿ
ಕೇಳದಿದ್ರೆ ಕಟ್ಟಿ ಗಂಟ

- ಕಪ್ಪು ಕಾವ್ಯಪುಟ-೨೫

ಮೇಲಿನ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ 'ಬರೆದಿದ್ದೇನೆ, ಓದು'- ಎಂಬ ಸೂಚನೆ ಇಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಬರೆದಿದ್ದೇನೆ ಕೇಳು ಎಂದಿದೆ. ಕೇಳಬೇಕಾದರೆ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಬೇಕು. ಬರೆದಿರುವುದರಿಂದ ಓದುವುದಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡೂ ಕೂಡ ಪರಸ್ಪರ ಡಿಕ್ಕಿ ಹೊಡೆದಂತಾಗಿದೆ.

ಇದುವರೆಗೆ, ಬರವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಮುದ್ರಣದಲ್ಲಿನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಲಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಮುದ್ರಣಗೊಳ್ಳದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು. ಇವು ದಲಿತ ಸಂಘಟನೆಗಳಹೋರಾಟದ ಒಡಲಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಬಂದವು. ಇವನ್ನು ಈ ಮೊದಲು ವಿವೇಚಿಸಿದ ಎರಡು ಬಗೆಯ ತೊಡಕುಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು. ಇವನ್ನು 'ಹಾಡುಗಳು' 'ಕ್ರಾಂತಿಗೀತೆಗಳು'ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಇವು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ದೇಶದ, ದಲಿತರ ಸಧ್ಯದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಹಾಗೂ ಪ್ರಯೋಗದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಇವಕ್ಕೆ ಓದಿನ ಹಂಗಿಲ್ಲ. ಇವು ಇಂದಿಗೂ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳನ್ನು ಕಾಡಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳೇ ಅವನ್ನು ಗಮನಿಸಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆ-ಸಂವಾದಗಳಲ್ಲಿಚರ್ಚೆಗೆ ವಸ್ತುವಾಗಿಲ್ಲ. ಹೋರಾಟದ ಈ ಹಾಡುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಈವರೆಗೂ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿಚರ್ಚೆಯಾಗಿರುವ ಒಂದೇ ಒಂದು ದಾಖಲೆಯೂ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಈ ಹಾಡುಗಳು ಎಲ್ಲಿವೆ ಎಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಲ್ಲದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ನಡುವೆ ಇವೆ. ಇವರು ಅಕ್ಷರಸ್ಥರೂ ಆಗಿರಬಹುದು, ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಯಾರನ್ನು ಕುರಿತು ಹುಟ್ಟಿವೆಯೋ ಅವರಲ್ಲೇ ಇವೆ. ಯಾರಿಗಾಗಿಹುಟ್ಟಿವೆಯೋ ಅವರಲ್ಲೇ ಇವೆ. ಆದರಿಂದ ಈ ಮೊದಲು ಚರ್ಚಿಸಿರುವ ಮೊದಲನೇ ತೊಡಕು ಇವುಗಳಿಗಿಲ್ಲ.

ಎರಡನೇ ತೊಡಕು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಈ ಹಾಡುಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರಕಾರದ ಹಂಗೇ ಇಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ಅನುಭವ ಇಲ್ಲವೆ ವಿಚಾರಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಾಗಿಈಗಾಗಲೇ ಸಿದ್ಧಗೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಜೋಡಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಹಾಡುಗಳೂಒಂದು ಪ್ರಕಾರವೇ ಅಲ್ಲವೇ? ಎನಿಸಿದರೂ ಅದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯದು ಎಂಬುದನ್ನುಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇವು ತಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯಿಂದಕೂಡಿವೆ. ಮುಖ್ಯಾಂಶವೇನೆಂದರೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ಎರಡನೇ ಬಗೆಯ ತೊಡಕೂ ಕೂಡ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು.ಹಾಗಾಗಿ ಯಾರಿಂದ- ಯಾರಿಗಾಗಿ-ಯಾರನ್ನು ಕುರಿತು ಇವು ಹುಟ್ಟಿವೆಯೋ ಅವರಲ್ಲೇ-ಅವರಿಗಾಗಿಯೇಅವು ಇವೆ ಎಂದಾಯಿತು.

ಈಗ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿರುವ ಸಂಕಲನಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನುಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕಲನಗಳ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳೇ ಆಸಕ್ತಿ ಹುಟ್ಟಿಸುವಂತಿವೆ.

* ಹೊಲೆಮಾದಿಗರ ಹಾಡು
* ಬೂದಿ ಗೊಬ್ಬರದ ಹಾಡು
* ನನ್ನವರ ಹಾಡು
* ಕಪ್ಪು ಕಾಡಿನ ಹಾಡು
* ಕಪ್ಪು ಕಾವ್ಯ
* ಮೂಕನಿಗೆ ಬಾಯಿಬಂದಾಗ
* ಮಾದಾರ ತಾಯಿ
* ಅಧೋ ಜಗತ್ತಿನ ಅಕಾವ್ಯ
* ಹಕ್ಕುಳ್ಳವರ ಮಕ್ಕಳ ಹಾಡು

ಸಂಕಲನಗಳ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳೂ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕೆ? ಎಂಬುದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ.ಆದರೆ ದಲಿತ ಬರಹಗಾರರು ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ ಸಂಕಲನಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಈಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಗುರವಾಗಿಪರಿಗಣಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಮೂಕನಿಗೆ ಬಾಯಿ ಬಂದಾಗ ಏನಾಗಬಹುದು? ಅದು ಹೊಲೆ ಮಾದಿಗರ ಹಾಡಾಗಬಹುದು. ಅದು ಹಕ್ಕುಳ್ಳವರ ಮಕ್ಕಳ ಹಾಡಾಗಬಹುದು. ಯಾವ ಬಗೆಯ ಹಾಡು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಬಂದಾಗ, ಕಪ್ಪು ಕಾಡಿನ ಹಾಡಾಗಬಹುದು. ಇವು ಕಾವ್ಯ ಹೌದೇ ಅಲ್ಲವೆ ಎಂಬ ಚರ್ಚೆ ಎದ್ದಾಗ,ಕಪ್ಪು ಕಾವ್ಯ ಆಗಬಹುದು ಇಲ್ಲವೆ ಅಧೋ ಜಗತ್ತಿನ ಅಕಾವ್ಯವೂ ಆಗಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಒಂದು ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದು ಸುಲಭ. ಆದರೆ ಈ ಚರ್ಚೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಮಗ್ಗುಲೂ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಮೂಲತಃ ಮೂಕನಿಗೆ

ಬಾಯಿ ಬರುವುದೆಂದರೇನು? ಇದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಆಯಾಮಗಳಿವೆ. ಒಂದು: ಬಾಯಿ ಬರುವುದೆಂದರೆ ಮಾತು ಬರುವುದು; ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಎರಡು: ಬಾಯಿ ಬರುವುದೆಂದರೆ ಬರಿಯ ಮಾತಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಜನ ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಬರುವುದೆಂದು ಅರ್ಥ. ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ ದಲಿತರಿಗೆ ಪರಂಪರೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಮೌಖಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಆಗ ಎರಡನೆಯದು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಥಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಕುರುಡಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದೇ ರೀತಿ ಕಪ್ಪು ಕಾವ್ಯ, ಅಕಾವ್ಯಗಳೂ ಕೂಡ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಸ್ಪರ್ಧೆಗೆ ಇಳಿದಿರುವಂತೆಈ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. 'ಕಪ್ಪು ಕಾವ್ಯ' ಎನ್ನುವಾಗಲೇ ಕಪ್ಪಲ್ಲದ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. 'ಅಕಾವ್ಯ' ಎಂದಾಗಲೇ 'ಕಾವ್ಯ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರಧಾನ ಗಮನವಿರುವುದು 'ನಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ' ಯಾವುದು? ಎಂಬುದರ ಕಡೆಗಲ್ಲ.ಬದಲಾಗಿ 'ನಮ್ಮದಲ್ಲದ ಒಂದು' ಇದೆ ಎಂದು ಮೊದಲೇ ಅದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಗಮನ ಕೊಡುವುದು. 'ಆ ಅವರ' ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು 'ತಮ್ಮದನ್ನು' ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇಂತಹ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳಲ್ಲೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ.ಇದು ಕೇವಲ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗೇ ಸೀಮಿತವಾಗ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಅವುಗಳೊಳಗಿನ ಸಕಲ ಅವಯವಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಮೊದಲು ಹೆಸರಿಸಿದ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ 'ಹಕ್ಕುಳ್ಳವರ ಮಕ್ಕಳ ಹಾಡು' ಎಂಬ ತಲೆಬರಹವೆ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದಿದೆ. ಜನಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿನ ನೂರಾರು ಬಗೆಯ ಹಾಡಿನ ಧಾಟಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಡುಗಳು ಬಂದಿವೆ.ಅಂತವು ಜನರ ಬಳಿಗೆ, ಜನರ ಒಳಗೆ ಹೋಗಿವೆ. ಬರೀ ಓದಿದಾಗ ಏನೂ ಅನಿಸದ ಇವು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಧ್ವನಿಕೊಟ್ಟು ಹಾಡಿದಾಗ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವೆನಿಸುತ್ತವೆ. ಜನರಲ್ಲೇ ಇದ್ದ ಲಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸಬಗೆಯ ಹಾಡುಗಳು ಬಂದು ಮತ್ತೆ ಜನರೊಳಗೆ ಹೋದಾಗ, ಅವು ಅವರ ಅನುಭವದ ಭಾಗವೆಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಹೀಗಲ್ಲದೆ, ಹೊಸ ಬಗೆಯ ರಚನಾ ಕೌಶಲ್ಯಗಳೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಾದರೆ ಅವು ಜನರ ಬಳಿಗೆ ಎಂದೂ ಬರಲಾರವು.ಅವು ಕೇವಲ ಓದಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾತ್ರ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯನವರ 'ಹೊಲೆಮಾದಿಗರ ಹಾಡು ವಿನ ' ಒಂದು ಪದ' ವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಹೌದು ಇದು ಒಂದು ಪದ. ಒಂದು ಮಾತು ಅಷ್ಟೇ. ಬೇರೇನು ಅಲ್ಲ. ಇದನ್ನು'ಕಾವ್ಯ' ಅಂತ ಕೆಲವರು

'ಕಾವ್ಯ ಅಲ್ಲ' ಅಂತ ಕೆಲವರು ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಿದೆ. ಇದನ್ನು ಕುರಿತು 'ಕಾವ್ಯ ಹೌದೆ ಅಲ್ಲವೆ? ' ಎಂದು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವುದೆ ಪಲಾಯನವಾದಿ ಧೋರಣೆ.ಶೀರ್ಷಿಕೆಯೆ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಅದು ಬರಿಯ 'ಒಂದು ಪದ' ಅಷ್ಟೆ.

ಇಕ್ರಲಾ ವದೀರ್ಲಾ
ಈ ನನ್ ಮಕ್ಕಳ ಚರ್ಮ ಎಬ್ರಲಾ
....

ಈ ಪದ ಇಡೀ ದಲಿತ ಸಮೂಹದ ಒಡಲೊಳಗಿನ ಜ್ವಾಲಾಗ್ನಿಯೆ ಆಗಿದೆ. ಅದುಅಕ್ಷರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ 'ಕಾವ್ಯ' ಎಂಬುದನ್ನೊಂದು ನೆಪವನ್ನಾಗಿ ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡುತಿರಸ್ಕಾರದ ಧೋರಣೆ ಬಲವಾಗಿದೆ. ಇಂಥದೇ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ? ಹಾಗಾದರೆಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಬಳಸುವ ಮಾನದಂಡಗಳಾವುವು? ಯಾಕೆ ಅದು 'ಕಾವ್ಯ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡಲಿಲ್ಲ? ವರ್ಗ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತಿ ಭಾಷಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜವು ವರ್ಗಗಳಾಗಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಭಾಷಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ರಚನೆಗಳೂ ಕೂಡ ಆಯಾ ವರ್ಗಪಕ್ಷಪಾತಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದು ಸಹಜ. ವರ್ಗಗಳು ನಾಶವಾಗದ ಹೊರತು, ವರ್ಗಸ್ವಭಾವಗಳು ಅಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. 'ಕಾವ್ಯ ಅಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಧೋರಣೆಯವರು ಮೇಲಿನಂಥ 'ಪದಗಳು' ಹುಟ್ಟಲು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಾರಣಗಳು ಹಾಗೂ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ದಯವಿಟ್ಟು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅತ್ಯಂತ 'ಸುಖೀ ಮನುಷ್ಯ'ನೊಬ್ಬ ಖಂಡಿತಾ ಇಂಥಾ ಪದ ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮೇಲಿನ ಪದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯನವರ ಪದ ಅಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯನವರ ಮೂಲಕ ಬಂದ ಪದವಷ್ಟೆ. ಆ ಪದದ ಹಿಂದೆ ಶತಮಾನಗಳ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾದರೂ ಅದರ ಅರಿವಿಲ್ಲದ ಕೋಟಿ ಜನರ ಕಣ್ಣೀರಿನ ಕತೆಯಿದೆ.

ಮೇಲಿನ 'ಒಂದು ಪದ' ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸವಾಲೂ ಹೌದು. ಇದು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ.ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಅದು ಅಕ್ಷರಕ್ಕೆ ಬಂದು ಪ್ರಕಟವಾದುದು; ಎರಡನೆಯದು ಅದನ್ನು 'ಕಾವ್ಯ ಅಲ್ಲ'ಎಂದು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದು.

ಇದುವರೆಗೆ ನಡೆಸಿದ ಚರ್ಚೆಯ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು, ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕೆಲವುಸಮರ್ಥ ಆಧಾರಗಳೊಂದಿಗೆ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಲಾಗುವುದು. ಇದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿಂದಲೇ ಆರಂಭಿಸಬಹುದು. 'ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇಂಡಿಯಾ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರವನ್ನು ಬಂಧಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಕಾಲಗುಣಕ್ಕೆ

ತಕ್ಕಂತೆ ಅಕ್ಷರವು ಬಂಧನವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಆಗ ಮುಟ್ಟಬಾರದ ಜನಾಂಗದ ಮನುಷ್ಯನು ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಾಣ ಧರಿಸಿದನು. ಮುಟ್ಟಬಾರದ ಜನಾಂಗದ ಮನುಷ್ಯನು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಅಕ್ಷರವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದ್ದೇ ಆದರೆ ಆ ಅಕ್ಷರವು ತನ್ನ ಅಂತರಂಗ ಬಹಿರಂಗವನ್ನು ಹೇಗೆ ನುಡಿಯಬಲ್ಲದು ಎಂಬುದನ್ನು ದಲಿತ ಬರಹ ತೋರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇದುವರೆಗೆಯಾವ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕಲೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮುಂತಾಗಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ, ಶೂದ್ರ ಹಾಗೂ ಅವಮಾನಿತ ಜಾತಿಯ ಮನುಷ್ಯನ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅನುಭವಲೋಕವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳದೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂಟಿ ಕಣ್ಣಿನಮನುಷ್ಯನಂತಾಗಿತ್ತೊ, ಅಲ್ಲಿಗೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಅವಮಾನಿತ ಅಸ್ಪೃಷ್ಯನು ಬರವಣಿಗೆಯ ಲೋಕವನ್ನುಹೊಕ್ಕನು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಸ್ಪೃಷ್ಯ ಜಗತ್ತಿನ ಅನಭವವನ್ನುಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಇನ್ನೊಂದು ಕಣ್ಣು ಬಂದಂತಾಯಿತು.''[೧]

ಇಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರವನ್ನು ಪ್ರಾಣ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಣ್ಣು ಎಂದು ಬಣ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಕ್ಷರ ಕಲಿತ ದಲಿತಸಮುದಾಯದ ಮೊದಲ ಪೀಳಿಗೆಯ ಒಂದು ಮಾದರಿ ಎಂದು ಇದನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿಮುಂದುವರಿದು ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. 'ಇವತ್ತಿನ ದಲಿತ ಬರಹಗಾರರು ಜನ್ಮ ತಾಳುತ್ತಿರುವುದು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಮಲಿನ ಗರ್ಭದಿಂದಲೇ'ಅಕ್ಷರ ಕಲಿತ ದಲಿತ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಮಲಿನ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾನೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಬಿಡಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ದಲಿತ ಬರಹಗಾರನಾಗುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಆತನು ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯ ಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ 'ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಮಲಿನ ಗರ್ಭವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ದೂರವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿದೆ. ದಲಿತ ಕಲಾಕೃತಿಗಳೊಳಗಿಂದಲೇ ಇದಕ್ಕೆ ಪುರಾವೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಬಹುದು. ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ ಅವರ 'ಮೂಡಲ ಸೀಮೇಲಿ ಕೊಲೆಗಿಲೆ ಮುಂತಾಗಿ' ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ದಲಿತ ಮೇಷ್ಟ್ರು ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಊರ ಗೌಡನ ಮನೆಯ ಒಳಗೆ ಪ್ರವೇಶವಿದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅವನಿಗೆ ಗೌಡರು ಬಳಸುವ ಲೋಟದಲ್ಲೇ ಕುಡಿಯಲು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅಕ್ಷರ ಕಲಿಯದ ರಂಗಪ್ಪನಿಗೆ ಮನೆಯೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶವೂ ಇಲ್ಲ; ಕುಡಿಯಲು ಲೋಟವೂ ಇಲ್ಲ. ಮೇಲಿಂದ ಎತ್ತಿ ಹೊಯ್ಯುವ ನೀರನ್ನು ಅಂಗೈ ಬೊಗಸೆಯಲ್ಲಿ ಕುಡಿಯಬೇಕು. ದಲಿತ ಬರಹಗಾರರುಬಹುತೇಕ ಆ ಮೇಷ್ಟ್ರ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತಾರೆಯೆ ಹೊರತು ರಂಗಪ್ಪನ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ದಲಿತ ಇಲ್ಲವೆ ನೋವುಂಡ ಬರಹಗಾರ ಸಮಾಜದ ಯಾವ ಸ್ತರದಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಉಲ್ಲೇಖದಮೂಲಕ

---

೧. ಕೆ.ಬಿ. ಸಿದ್ದಯ್ಯ, ನಟರಾಜ ಬೂದಾಳು, ಹೆಚ್.ಗೋವಿಂದಯ್ಯ; ಮುನ್ನುಡಿ; ದಲಿತ ಕಾವ್ಯ,ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ಪ್ರಕಟಣೆ, ೧೯೭೭

೨. ಕೆ.ಬಿ.ಸಿದ್ದಯ್ಯ. ನಟರಾಜ್ ಬೂದಾಳ್,ಹೆಚ್. ಗೋವಿಂದಯ್ಯ; ಮುನ್ನುಡಿ; ದಲಿತ ಕಾವ್ಯ

ಸ್ಪಷ್ಟಮಾಡಿಕೊಂಡು, ನಂತರ ಅಕ್ಷರ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ 'ಪ್ರಾಣ' ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವುಮಾತುಗಳನ್ನು ಬರೆಯಬಹುದು.

'ಹಳ್ಳಿಗಾಡಿನ ಪರಿಸರದಿಂದ ಬಂದು, ಅಕ್ಷರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು, ಜನಪರ ಚಳುವಳಿಗಳ ಜೊತೆ ಮತ್ತೆ ಹಳ್ಳಿಗಾಡಿನ ಪರಿಸರದಲ್ಲೇ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ನನಗೆ ಇಲ್ಲಿನ ಹಿಂಸೆ ವೇದನೆ ಬಡತನ, ಜೀವನ ಪ್ರೀತಿಗಳನ್ನು ಅಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲು ಮಾಡಬೇಕೆನ್ನಿಸಿದಾಗ ಮೂಡಿಬಂದ ಹಾಡಿನ ರೂಪದ ಕವನಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕಲಿಸಿದ್ದೇನೆ. ತುಳಿಯುವಂಥವರ ಮೇಲಿನ ಗುಂಪಿಗೂಸೇರದೆ, ತುಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರ ಕೆಳಹಂತದಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲದೆ, ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾನಿರುವದರಿಂದ ಸಂಕಟ, ವಿಷಾದಗಳನ್ನು ಒಂದು ಬಗೆಯ ದೂರದಿಂದ ಅನುಭವಿಸಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದ್ದೇನೆ';[೩] ತುಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಮೂಹದ ಬರಹಗಾರ ಬಹುತೇಕ, ಅಲ್ಲಿರದೆ ಬದಲಾಗಿ ತುಳಿಯುವವರನ್ನೂ ಸೇರದೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ.ಇದರಿಂದ ಅಕ್ಷರವು ಪ್ರಾಣವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವುದು ಹೀಗೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲೆ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕೊಂದು ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಸ್ವರೂಪ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಅಕ್ಷರ ಶಿಕ್ಷಣವು ಶೋಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಕ್ಷರಸ್ಥರನ್ನು ಅಲ್ಲಿಂದ ಬಿಡಿಸಿ, ಅವರನ್ನು ಬಹುತೇಕ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ಜೀವನಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಒಗ್ಗಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಮಾದರಿಯ ಮೂಲಕ ಬಿಡುಗಡೆಗೆ ಶಕ್ತಿಯಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅದು ಕೂತುಣ್ಣುವವರ ಜೀವನ ಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಬಂಧಿಸುವ ಅಸ್ತ್ರವೂ ಕೂಡ ಆಗಿದೆ. 'ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಕ್ಷರವನ್ನು ಇಂಡಿಯಾ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಬಂಧಿಸಲಾಗಿತ್ತು' ಎಂಬ ಮಾತು ಈ ಮೊದಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖದಲ್ಲಿ ಬಂತು. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಅಕ್ಷರವನ್ನು ಅಂದು ಬಂಧಿಸಲಾಗಿದ್ದರೆ, ಇಂದು ಅದೇ ಅಕ್ಷರ ಕೆಲವರನ್ನುಮತ್ತೊಂದು ಸ್ವರೂದಪಲ್ಲಿ ಬಂಧಿಸುತ್ತಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಅಕ್ಷರ ಬೇಡವೇ ? ಎಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಚರ್ಚೆಯದು. ಎಂಥೆಂಥಾ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹಾಡುಗಳು ರಚನೆಯಾಗಿವೆ ಎಂಬ ಮಾತು ಮೇಲೆ ಬಂದಿದೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದಿಷ್ಟು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. 'ಇಲ್ಲಿ ಪಡಿಮೂಡಿರುವ ಕವನಗಳ ಒಂದೊಂದು ಸಾಲು, ನಾನುಂಡ ನೋವು, ನನ್ನೆದೆಯ ಅಳಲು, ನನ್ನ ವೈಚಾರಿಕ ಮನದ ಗೋಳು. ಹುಟ್ಟೇ ನೋವಾಗಿ, ಬದುಕು ಸಾವಾಗಿ ಅಣಕಿಸುವ, ಒಂದು ಬೃಹತ್ ಮಾನವ ಸಮುದಾಯ ಇಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬುದು ಜಾಗತಿಕ ದುರಂತಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಈ ದೇಶದ ಮೂಲೆ ಮೂಲೆಯಲ್ಲೂ ಅಂತ್ಯಜರಾಗಿ ಬದುಕು ನೂಕುತ್ತಿರುವ ಪ್ರತಿಯೋರ್ವ ಜೀವಿಯ 'ಮೌನರೋದದ' ಈ ನನ್ನ ಕವನಗಳು.'[೪]

೩. ರಂಗಾರೆಡ್ಡಿ ಕೋಡಿರಾಂಪುರ: ನಂದೆರಡು ನುಡಿ; ನನ್ನೂರ ಹಾಡು

೪. ಬಿ. ಚಿನ್ನಸ್ವಾಮಿ; ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ; ಕೊಂಡಿಗಳು ಮತ್ತು ಮುಳ್ಳು ಬೇಲಿಗಳು

'ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಕೆಳವರ್ಗದಲ್ಲಿ. ಬೆನ್ನಟ್ಟಿ ಬಂದದ್ದು ಬಡತನ. ಸುತ್ತಲಿದ್ದುದು ಮಡಿವಂತಿಕೆಯಿಂದ ಜಿಡ್ಡುಗಟ್ಟಿ ನಾರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಇದು ಶೋಷಣೆ ಮಾಡಿ, ನನ್ನ ನನ್ನಂಥವರ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹಿಂಡಿಹತ್ತಿಕ್ಕಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದಾಗ; ನನಗೆ, ನನ್ನ ಜನರಿಗೆ ಆಗುತ್ತ ಬಂದ ಆಘಾತ, ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾ ಬಂದ ಎದೆಯಾಳದ ನೋವು ಅಪಾರ. ಹಾಗೆ ಒಟ್ಟೈಸಿ ನಿಂತ ನೋವೆ ಈ ಕಾವ್ಯ. ಆ ಎದೆಗುದಿಯನ್ನು ನಾನುತೋಡಿ ಕೊಂಡಿರುವುದೇ ಈ ಮೂಲಕ.'[೫] ಕವಿಗಳು ಹೀಗೆ ಒಂದು ಕಡೆ ತಾವು ಬಂದ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ, ತಮ್ಮ ಕವನಗಳು ಮೈದುಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಅನುಭವ ಲೋಕಗಳನ್ನೂ ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಇಂತಹ ಕವನಗಳಿಗೆ ಬೆಲೆಗಟ್ಟುವ ಕೆಲಸ ನಡೆದಾಗ ಅದರ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪದೊಂದಿಗೆಮಾತನಾಡಿರುವುದೂ ಉಂಟು. 'ಅನುಭವ ವಾಚ್ಯವಾಗಿ ಬಿಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳದೆ, ಪ್ರತಿಮೆ ಸಂಕೇತಗಳ ಮೂಲಕ ಅರಳಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತೇವೆ.'[೬] ಅನುಭವ ವಾಚ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗ ಬಾರದು. ಅದು ಏನಿದ್ದರೂ ಪ್ರತಿಮೆ ಸಂಕೇತಗಳ ಮೂಲಕ ಅರಳಬೇಕು. ಇವು ಕವಿತೆಯ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುವ ಮಾತುಗಳೆ ಆಗಿವೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತಭಿನ್ನವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಹೀಗಿದೆ. 'ಭಾಷೆ, ಭಾವ, ಪ್ರತೀಕ ಹೀಗೆ ಇರಬೇಕು, ಹೀಗೆ ಬರೆಯಬೇಕುಎಂದು ಹೇಳುವ, ಆ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲೇ ಕಣ್ಣು ಕಿರಿದಾಗಿಸಿ ವಿಕಸನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸುವ, ಬರೀ ತಪ್ಪುಗಳನ್ನೇಹುಡುಕುವ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕೆ ನನ್ನ ಪ್ರಬಲ ವಿರೋಧವಿದೆ.'[೭] ಕವಿಗಳಿಂದ ಇಂಥ ವಿರೋಧ ಬಂದಿದ್ದಕ್ಕೇ ಇರಬೇಕು 'ಭಾಷೆಯನ್ನು ಇನ್ನು ಪಳಗಿಸಿಕೂಳ್ಳಬೇಕು. ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಶುದ್ಧಾಶುದ್ಧತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಆಳವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕು.ಲಯಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕು. ಆಗ ರಚನೆಗಳು ಉತ್ತಮವಾಗುತ್ತವೆ.'[೮] ಎಂಬ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ರೂಪದ ಸಲಹೆಗಳುಬಂದಿವೆ. ಈ ಮಾದರಿ ಇನ್ನೊಂದಿಷ್ಟು ಗಟ್ಟಿಗೊಂಡಿರುವುದೂ ಉಂಟು.'ಸರಜೂ ಕಾಟಕರ್ ಅವರಕಾವ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸಮಾಜಮುಖಿಯಾದುದರಿಂದ ಕವಿತೆಯ ಶೈಲಿ ಗದ್ಯಮಯವಾಗಿದೆ; ಹೇಳಿಕೆಗಳ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುವಂತಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಕವಿ ತನ್ನ ನಿಲುವನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸಬಹುದೇ ಹೊರತು ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಅನುಭವದ ಮೂಲಕ ಇಚ್ಛಿತ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಸಹೃದಯರ ಮೇಲೆ ಬೀರಲಾರ'[೯] ಕಾವ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆ ಸಮಾಜಮುಖಿಯಾದುದರಿಂದ ಕವಿತೆಯ ಶೈಲಿ ಗದ್ಯಮಯವಾಗುವುದಾದರೆ; ಅದು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಬೆನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಕವಿತೆಯಶೈಲಿ ಗದ್ಯಮಯವಾಗದೆ, ಇಚ್ಛಿತ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಸಹೃದಯರ ಮೇಲೆ ಬೀರುತ್ತದೆ

೫. ಸತ್ಯಾನಂದ ಪಾತ್ರೋಟ; ಅರಿಕೆ; ಕರಿ ನೆಲದ ಕಲೆಗಳು
೬. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲ; ಮುನ್ನುಡಿ; ಮಣ್ಣಲ್ಲಿ ಬಿರಿದ ಅಕ್ಷರ
೭. ಸತ್ಯಾನಂದ ಪಾತ್ರೋಟ; ಗೊತ್ತಿರದ ಕತೆ--ಕಲ್ಲಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವಕತೆ
೮. ಹೆಚ್. ಎಸ್.ವೆಂಕಟೇಶಮೂರ್ತಿ; ಮುನ್ನುಡಿ; ನೆನಪದು ಹಸರು
೯. ಶ್ಯಾಮಸುಂದರ ಬಿದರಕುಂದಿ; ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ; ಮ್ಯಾನಿಫೆಸ್ಟೋ

ಎಂದಂತಾಯಿತು.ಕವಿತೆಯ ಶೈಲಿಯನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಸಿ ಸಮಾಜ ಸಂಬಂಧಿ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಗೌಣಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಂಥಧೋರಣೆಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬಂತೆ 'ಕಾವ್ಯ ರಂಜಿಸಬಾರದು, ಕಥೆ-ವ್ಯಥೆ ಹೇಳಬಾರದು, ಬುದ್ಧಿ ಹೇಳಬಾರದು, ಕ್ರಾಂತಿ ಮಾಡಬಾರದು..... ಇತ್ಯಾದಿ ಏನನ್ನೂ ಮಾಡಬಾರದು ಎಂಬ ಆಜ್ಞೆಗಳನ್ನುಹೊರಡಿಸುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಯೋತ್ಪಾದಕರಿಂದಾಗಿ, ಕನ್ನಡಕಾವ್ಯಕ್ಷೇತ್ರ ಮರುಭೂಮಿಯಾಗುತ್ತಿದೆ'[೧೦] ಎಂಬ ಸಮರ್ಥನೆಬಂದಿದೆ.

'ಅನೇಕರ ಅನುಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯ ಕೇವಲ ಘೋಷಣೆ ಮತ್ತು ಸಿಟ್ಟಿನ ಬಯ್ಗುಳಿಂದತುಂಬಿ ಕವಿತೆಯ ಕೆಲ ಮೂಲಭೂತ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಮರೆತೀತೇನೋ ಎಂಬುದೂ ಒಂದು. ಶುಷ್ಕಘೋಷಣೆ ಮತ್ತು ಬಯ್ಗುಳನ್ನು ಯಾರೂ ಕಾವ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕಿಲ್ಲ. ಕವಿತೆಯ ಮಾತುಗಳು ಮಾನವೀಯವಾಗುವುದರ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮೊಂದಿಗೆ ಸಂವಾದಿಸಲು ಶಕ್ತವಾಗಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳು ಮಾನವೀಯವಾಗುವಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಭಾವಬಂಧ, ಕವಿತೆಯ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮೊಳಗಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮೀಟುತ್ತದೆ'[೧೧] ಇದೇ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಕೂಡ ಇದೆ.'ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸದ, ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿಯಾದರೂ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲಾರದವರು ಇಂಥ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ತಪ್ಪು ಕಾಣುವುದು ಸುಲಭ. ಬಂಡಾಯ ಕವಿತೆ,ದಲಿತ ಕಾವ್ಯ- ಕಾವ್ಯವೇ ಅಲ್ಲ, ಬರೀ ಆಕ್ರೋಶ ರೋಷಾವೇಶ ಎಂದು ಹೇಳಿ ತಳ್ಳಿಹಾಕಿ ಬಿಡುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯ ಸಲ್ಲದು. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮ್ಮೋಹಕ ಶಕ್ತಿ ಇರುವಂತೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಧಾರೆಯೂಇದ್ದಾಗ ಅದು ಸಮಾಜದ ಪುನರ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ, ಅಗತ್ಯವಾದರೆ ಹಳೆಯದನ್ನು ಕೆಡವಿ ಹೊಸದರ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಬಲ್ಲದು. ಬರೀ ನೋವು ಅನ್ಯಾಯಗಳನ್ನೇ ಅನುಭವಿಸಿದ ಕವಿಯ ಉದ್ಗಾರಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದವರು ಮಾನವತೆಯ ಅಂಶವನ್ನೇ ಕಳೆದು ಕೊಂಡವರೆನ್ನಬಹುದು?'[೧೨]

---

೧೦. ನ.ರವಿ; ಕವಿ ಮತ್ತು ಕೃತಿ : ಒಂದು ಮಾರ್ಗಸೂಚಿ ; ಬೂದಿಗುಬ್ಬರದ ಹಾಡು

೧೧. ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ; ಮುನ್ನುಡಿ; ಅಧೋ ಜಗತ್ತಿನ ಅಕಾವ್ಯ

೧೨. ಎಚ್ಚೆಸ್ಕೆ; ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ಬೀಡಿಗೆ ಕುರಿತು; ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ಬೀಡಿಗೆ

೪.೩. ದಲಿತ ಕಾವ್ಯ: ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿ

ದಲಿತ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು. ಈ ಕಾವ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದು. ಅವುಗಳ ಸುತ್ತ ಕೆಲವುಅವಶ್ಯಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಲಾಗುವುದು. ಆ ಮೂಲಕ ದಲಿತ ಕಾವ್ಯ ಯಾವುದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಹೆಣಗುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಕಾವ್ಯಕ್ಕಿರುವ ಕೆಲವು ಮೂಲಭೂತ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ, ಯಾವುದನ್ನು ಪ್ರತಿಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ಹೇಳಲುಹೊರಟ್ಟಿದ್ದೇವೆಯೊ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಆಲೋಚನಾ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಪ್ರತಿಸೃಷ್ಟಿಗಿರುವ ಮಿತಿ ಎಂದುಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಎರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮುಂದಿನ ಚರ್ಚೆಯ ಅನುಕೂಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಉಚಿತ. ಆದರೆ ಅದರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಸ್ವರೂಪ ಇಲ್ಲೇ ಖಚಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಧಾರ ಸಮೇತವಾದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಣೆಗೂ ಒಳಗಾಗಬಹುದು. ಆ ಎರಡು ಅಂಶಗಳೆಂದರೆ ಒಂದು 'ಮುಖ್ಯಪ್ರವೃತ್ತಿ' ಎಂಬುದು ; ಮತ್ತೊಂದು 'ಮಿತಿ' ಎಂಬುದು. ದಲಿತ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪ್ರಕಟವಾಗುವಸಾಮಾನ್ಯ ಅಂಶವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಂಶ ಎಂದಾಗ ಇದು ಎಲ್ಲಾ ಕವಿಗಳಲ್ಲೂ ಮಂಡಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದೇನಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಅಂಕಗಣಿತ ಮಾದರಿಯ ಸರಾಸರಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಇಡೀ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ, ಒಂದು ಕಡೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಆನುಷಂಗಿಕವಾಗಿ, ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ತೀರಾ ಆಂಶಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ಈ ಮೂಲಕ ಒಟ್ಟಂದದಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಅಂಶವನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಕವಿಯಿಂದ ಕವಿಗೆ ಇದರ ಆಲೋಚನಾ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವುಗಳಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನಗೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಆಶಯಕ್ಕಾಗಿ ದುಡಿಯುತ್ತವೆ. ಆ ಆಶಯದ ಸ್ವರೂಪ ಯಾವುದೆಂಬುದು ಆಧಾರ ಸಮೇತ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಂಥ ಆಶಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸರಳೀಕರಿಸಿ ಏಕಘನಾಕೃತಿ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಲಾಗದು. ಬದಲಾಗಿ ಅದರೊಳಗೇ ಇರಬಹುದಾದ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ ಎಂಬುದರ ಕಡೆಗೂ ಗಮನ ಹರಿಸಲಾಗುವುದು. ಈ ಮೊದಲು ಸೂಚಿಸಿರುವಂತೆ ಎರಡನೆಯ ಅಂಶ

'ಮಿತಿ' ಎಂಬುದು. ಇದರ ಸ್ವರೂಪ ಖಚಿತವಾಗುವುದು ಪ್ರತಿಸೃಷ್ಟಿಯ ಸ್ವರೂಪದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ. 'ಮಿತಿ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಇದು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಹಲವು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಗೆ ಒಂದೇ ಮಾದರಿಯನ್ನಾಗಲೀ ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿಇದರ ಚರ್ಚೆ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಎರಡನೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆ ಚರ್ಚೆ ಬಹುತೇಕ ಮೊದಲನೇ ಭಾಗದ ಚರ್ಚೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ನೇರವಾಗಿ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳ ಚರ್ಚೆಗೆ ಹೋಗಬಹುದು.

ದಲಿತ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಇಲ್ಲವೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದರ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಏನಿತ್ತು? ಎಂಬುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬಯಸಿದರೆ ಅದರ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವ ಬಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ.ಸಮರ್ಥನೆಯ ನೆಲೆಗಳಾವುವು? ಎಂಬುದು ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ಚರ್ಚೆ.ಇಷ್ಟೇ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಸಹಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡಕಾವ್ಯದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಈ ಚಹರೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅದು ಚರ್ಚೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ತಾಳಿತು ಎಂಬುದು ಕುತೂಹಲದ ಆಯಾಮ. ಅಂತಹ ಕೆಲವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು.

ಮುನ್ನಿನ ಕಬ್ಬಮನೆಲ್ಲಮಂ ಇಕ್ಕಿ ಮೆಟ್ಟಿದವು
ಸಮಸ್ತ ಭಾರತಮುಂ ಆದಿಪುರಾಣ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧಮುಂ

ಪಂಪ ತನ್ನ ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನೂ, ಘನತೆಯನ್ನೂ ಮೇಲಿನಂತೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.ಅಂಥ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದರೂ ಏನಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಯಾವ ಕಾವ್ಯಗಳು ಇವನ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಸರಿಸಾಟಿಯಾಗಿದ್ದವು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಆಕರಗಳಿಲ್ಲ.ಆದರೆ ಅವನೇ ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಮಾತುಗಳಿಂದಲೇ ಗೈರುಹಾಜರಿಯಾಗಿರುವ ಆವರಣವೊಂದು ನಿರಾಯಾಸವಾಗಿ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ ಇವನ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಸರಿಸಾಟಿಯಾಗಿದ್ದಂತಹ ಕಾವ್ಯ ಅಥವಾ ಕಾವ್ಯಗಳು ಇದ್ದಿರಲೇಬೇಕು, ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲದೇ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಪಂಪನಿಂದ ಆ ಮಾತುಗಳುಬರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ.ಅಥವಾ ಓದುಗ

ಪಂಡಿತರ ಗಮನ ಸೆಳೆಯಲೆಂದೋ ಅಥವಾ ರಾಜಾಶ್ರಯದಲ್ಲಿದ್ದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅದರ ಘನತೆಯನ್ನು ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ಎತ್ತಿ ಹೇಳುವ ಪ್ರಮೇಯಗಳೂ ಇದ್ದಿರಬೇಕು.

ರನ್ನನ ಸಮಸ್ಯೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಬಗೆಯದು.
ರತ್ನಪರೀಕ್ಷಕನಾಂ ಕೃತಿ
ರತ್ನಪರೀಕ್ಷಕನೆನೆಂದು ಫಣಿಪತಿಯ ಫಣಾ
ರತ್ನಮಮಂ ರನ್ನನ ಕೃತಿ
ರತ್ನಮಮಂ ಪೇಳ್ ಪರೀಕ್ಷಿಪಂಗೆಟೆರ್ದೆಯೇ

ಇಂತಹ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಕವಿ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಶಂಸೆ ಎಂತಲೋ, ಕವಿಯ ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯವೆಂತಲೋ ಸರಳೀಕರಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಅದು ಕವಿ ಕಾವ್ಯದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದರ ಸಂಬಂಧದ ವಿನ್ಯಾಸ ಆ ಇಡೀ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ತಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹವನ್ನುಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಆಂಡಯ್ಯ ಸುದ್ದ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಮಾಡಿದ.

ಓಜೆ ಬಜಾವಣೆಯನರಿಯೆ
ರುದ್ರಗಣ ಬ್ರಹ್ಮಗಣವನರಿಯೆ
ಆನು ಒಲಿದಂತೆ ಹಾಡುವೆ.

ಎಂದು ಬಸವಣ್ಣ ಸವಾಲು ಹಾಕಿದ.

ನೀರಿಗಿಳಿಯದ ಗಂಟಲೊಳ್ ಕಡುಬು ತುರಿಕಿದಂತೆ ಎಂದು ಮುದ್ದಣ ವ್ಯಂಗ್ಯಮಾಡಿದ.ಇದು ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಮತ್ತು ಬಿ. ಎಂ. ಶ್ರೀ ಅವರಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು.

ಈ ಧಾರೆಯೊಂದು ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಸರಳವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಕೆಲವೇ ಕೆಲವುಅಂಶಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಉದಾ: ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಶಂಸೆ, ಆತ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಯ, ಭಾಷಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ,ಛಂದಸ್ಸಿನ ಸಮಸ್ಯೆ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮದ ಸಮಸ್ಯೆ ಹೀಗೆ. ಈ ರೀತಿ ಇದು ಕೆಲವೇ ಕೆಲವು ಮೇಲ್ ಸ್ತರದಅಂಶಗಳಿಂದ ಕೂಡಿಲ್ಲ. ಇದುವರೆಗಿನ ಉಲ್ಲೇಖಿತ ಸಾಲುಗಳು ಲಿಖಿತ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯವು ತಾನೆ? ಹಾಗಾದರೆ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ನೋಡಬಹುದು.

ಹಾದೀಲಿ ಹೋಗೋರೆ ಹಾಡೆಂದು ಕಾಡ್ಬೇಡಿ
ಹಾಡಲ್ಲ ನನ್ನ ಒಡಲುರಿ-ದೇವರೆ
ಬೆವರಲ್ಲ ನನ್ನ ಕಣ್ಣೀರು

ಒಡಲುರಿ-ಬೆವರು- ಕಣ್ಣೀರುಗಳೇ ಈ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶಗಳು. ಇಂಥ ಹಾಡನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಹಾಡನ್ನು ಹಾಡು ಎಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಹಾಡಲು ಆಗುತ್ತಿಲ್ಲ.ಅಥವಾ 'ಹಾಡಲ್ಲ - ಹಾಡುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಖಡಾಖಂಡಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹಾಡಿನ ಶೈಲಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಹಾಡಿನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಲಿಖಿತ ಕಾವ್ಯಗಳ ಉಲ್ಲೇಖಗಳ ಎದುರಿಗೆ ತ್ರಿಪದಿಯೊಂದನ್ನು ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸಲು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಲಿಖಿತ ಕಾವ್ಯದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕ ಕಾವ್ಯ ಸಂಬಂಧಿ, ಕವಿ ಸಂಬಂಧಿ, ಶೈಲಿ ಸಂಬಂಧಿ, ಛಂದಸ್ಸು ಸಂಬಂಧಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಅವನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಲು ಖಂಡಿತ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಬಂಧಿ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ ಆಗಿವೆ.

ಲಿಖಿತ ಕಾವ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಓದುಗರೊಂದಿಗೆ ಹೇಗೆ ಸಂವಾಧಿಸಿತೋ ಸ್ಪಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಅಥವಾಓದುಗರು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿರುವರೋ ಖಚಿತವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕೇಳುಗರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಏನಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದೇ ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮೇಲಿನ ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಡು ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಿರುವುದು ಗೇಯತೆಯನ್ನಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಎಂಥದನ್ನು ಎಂಬುದು ಎರಡನೇ ಮತ್ತು ಮೂರನೇ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಒಡಲುರಿಯಿಲ್ಲದ, ಬೆವರಿಲ್ಲದ, ಕಣ್ಣೀರಿಲ್ಲದ ಹಾಡನ್ನು ಹಾಡೆಂದುಕೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆದರಿಂದಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಅಂಥಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿಂದಲೇ ಕೂಡಿರುವುದರಿಂದಅದಲ್ಲದ ಹಾಡನ್ನು ಹಾಡಲಾಗದು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಲಿಖಿತ ಕಾವ್ಯ ಕೂಡ ಆಯಾ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಒತ್ತಡಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದೆ.ಅಂಥ ಒತ್ತಡಗಳ ಪರಿಣಾಮವೇ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ತಾವೇ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದೆ. ಲಿಖಿತ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಈ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸಿದವೇ? ಹಾಗಾದರೆ ಆ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಯಾವುವು? ಎಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಚರ್ಚೆಯ ವಿಷಯ.ಆದರೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಚಲನಶೀಲತೆಯ ಒತ್ತಡಗಳೇ ಆ ಬಗೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ಭೂಮಿಕೆಗೆ

ಕಾರಣಗಳಾಗಿವೆ.ಎಂಬುದಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಹೀಗೆ ಆಯಾ ಕಾಲಘಟ್ಟಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ನಿರ್ವಚಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವ ಪರಂಪರೆಯೊಂದು ಇದೆ. ಅದರಂತೆ ದಲಿತ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಇದೆ ಎಂದುಸರಳೀಕರಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾವ್ಯದ ಹಿಂದಿರುವ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಇನ್ನು ದಲಿತ ಕಾವ್ಯದ ಸಮರ್ಥನೆಯ ಸ್ವರೂಪವೇನೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ನೀವು ಕೇಳುವಿರಿ
ನಿನ್ನ ಕವನ ಯಾಕೆ ಸೊರಗಿವೆ
ನಾನು ಹೇಳುವೆ
ಅವು ನನ್ನ ಮಕ್ಕಳು

- ಬೇಲಿಯಾಚೆಯ ಹೂವುಗಳು, ಪುಟ-೨

ಹೌದು. ಕೆಲವರವು ಬಾಡಿದ ಮಕ್ಕಳು; ಮುದುಡಿದ ಕಂದಮ್ಮಗಳು. ಅವುಗಳಂತೆಯೇಅವರ ಕವನಗಳೂ ಕೂಡ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಮಕ್ಕಳು ಹೇಗೆ ರಕ್ತದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾರೋ ಹಾಗೆ; ಕರುಳಬಳ್ಳಿಯನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊರಬಂದಿರುವ ಹಾಗೆ; ಕವನಗಳೂ ಕೂಡ ಒಳದಗೆಯಿಂದಲೇಅರಳಿದವು. ಬದುಕೇ ಸೊರಗಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಕವನಗಳೂ ಸೊರಗಿವೆ. ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನೆನಪಿಡಬೇಕು ಇದು (ಸೊರಗು) ಹೊರಗಿನವರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇ ಹೊರತು ಒಳಗಿನವರ ಮನೋಧರ್ಮವಲ್ಲ.

ಬೇಡವೆಂದರೂ ನುಗ್ಗುತ್ತವೆ
ಕಾವ್ಯದೊಳಗೆ
ರಕ್ತ, ದುಃಖ
ಹಸಿದ ಮಕ್ಕಳ ಕಣ್ಣುಗಳು
ಹೇಗೆ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿ ಹೇಳಿ?
ಮನುಷ್ಯರಂತೆ ಮಾತಾಡಿ.........

-- ಬೇಲಿಯಾಚೆಯ ಹೂವುಗಳು, ಪುಟ-೬

ಮನುಷ್ಯನೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಮನುಷ್ಯರಂತೆ ಮಾತಾಡಿದರೆ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾರೋ ಬಲೆ ಹಾಕಿ ಬಂಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾವ್ಯದೊಳಗೆ ರಕ್ತ, ದುಃಖಗಳೇ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನುಗ್ಗುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಬೇಡವೆಂದರೂ ನುಗ್ಗುತ್ತವೆ. ಕಾವ್ಯ ರಚನೆಗಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬರ್ಬರತೆ, ಬದುಕಿನಸೂಕ್ಷ್ಮ ಒತ್ತಡಗಳ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ.

ಗಣಿಗರ್ಭದಲಿ ಹೂತು ಬೆವರ ಹನಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ
ಉರಿವ ಕೆಂಡದ ಕಣ್ಣು ಈ ಕವನ
ಕಟ್ಟೋ ಮಹಡಿಯ ಮೇಲೆ ಮೆಟ್ಟಿಲಲಿ ನಿಂತಿರುವ
ಬಸಿರು ಬಾಲೆಯ ಉಸಿರು ಈ ಕವನ

---ಕಪ್ಪು ಕಣ್ಣಿನ ಹುಡುಗಿ, ಪುಟ-೭

ಗುಡಿಸಲಿನಲ್ಲಿ ಅರಳುವ ಗುಲಾಬಿ
ನಕ್ಷತ್ರ ನನ್ನ ಕವನ

-- ಕಪ್ಪು ಕಾಡಿನ ಹಾಡು, ಪುಟ-೨೧

ಕವನ ಯಾವುದೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. 'ಬಸಿರು ಬಾಲೆಯ ಉಸಿರು-ಉರಿವಕೆಂಡದ ಕಣ್ಣು' ಈ ಸಾಲುಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಮನೋಧರ್ಮ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮತ್ತುಪ್ರತಿಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಬಯಸುತ್ತಿರುವ ಆವರಣವೂ ಕೂಡ ತೆರೆಯುತ್ತಿದೆ.

'ಉರಿವ ಕೆಂಡದ ಕಣ್ಣು' ಇನ್ನೂ ತೀವ್ರಗೊಂಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ.

ನನಗನ್ನಿಸುತ್ತದೆ
ನಾವು ಬರೆಯುವ ಸಾಲುಗಳಿಗೀಗ
ತಾಕತ್ತು ಬಂದಿದೆ
ದುಂಡಾದ ಅಕ್ಷರಗಳಲ್ಲೀಗ
ಕೆಂಡ ತುಂಬಿದೆ.....

-- ನನ್ನವರ ಹಾಡು, ಪುಟ-೪೮

ಉಸಿರುಗಟ್ಟಿ ಅಳುವವರ
ರಕ್ತಕಕ್ಕಿ ಸಾವವರ
ಬರೆದವರ ಕವಿತೆಗಳು
ಕೋವಿಯ ಗುಂಡುಗಳು

--- ಕಪ್ಪು ಕಾವ್ಯ, ಪುಟ-೪

ಹೀಗೆ ಈ ಕಾವ್ಯ ಶಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ತಾನೇ ಬೆಲೆಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ನೆಲೆಯೊಂದನ್ನು ಒದಗಿಸಿದೆ. ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ನೆಲೆ ಎಂದು ಯಾಕೆ ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತೆಂದರೆ ಈ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಿನ ಒತ್ತಡದ ಸ್ವರೂಪ ಒಂದಿದ್ದರೆಹೊರಗಿನಿಂದ ಬೆಲೆ ಕಟ್ಟುವ, ತಿದ್ದುವ, ಉಪದೇಶಿಸುವ ಇಲ್ಲವೇ ಆದೇಶಿಸುವ ಮಾದರಿಯೊಂದಿದೆ.ಹೊರಗಿನದಕ್ಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಕಿವಿಗೊಡುವುದೆಂದರೆ ತನ್ನತನವನ್ನು ಶಿಥಿಲಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಂತಾಗುತ್ತದೆ.ಪ್ರಾಯಶಃ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಬಂದಿರಬಹುದಾದ ಒತ್ತಡಗಳ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿಯೇ ಹೀಗೆ ಸ್ವಸಮರ್ಥನಾ ಧಾಟಿಯೊಂದು ತಾನಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಒಳಗಿನ ಒತ್ತಡಗಳ ಸ್ವರೂಪಗಳೇನು? ಅವು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಬಗೆ ಯಾವುದು?

ನಮ್ಮ ನೋವ ಹರ್ದ ಹರಿಪಲ್ಲೆ ಮಾಡಿ
ಹಾಡೊಳಗ ತುಂಬಿನೀಗ
ರಾತ್ರೆಲ್ಲ ಕುಂತ ಅತ್ತತ್ತ ಬರದೀನಿ
ಕೇಳದಿದ್ರ ಕಟ್ಟ ಗಂಟ.

-- ಕಪ್ಪು ಕಾವ್ಯ. ಪುಟ-೨೫

ನೋವನ್ನೇ ಹರಿದು ಹಾಡೊಳಗೆ ತುಂಬಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ತುಂಬಿಸುವ ಕೆಲಸ ಅತ್ಯಂತ ದಃಖದಿಂದಕೂಡಿರುವಂಥದು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಕವಿ ಅಳುತ್ತಲೇ ಆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಇಂಥ ಕಾವ್ಯವನ್ನುಕೇಳದವರು ಗಂಟು ಕಟ್ಟಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಇಂಥ ಕವನ ಇಷ್ಟವಾಗದ ಓದುಗರಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದುಈ ಸಾಲಿನ ಮೂಲಕವೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಒಳಗೆ ನಿಂತು ಹೊರಗಿನಿಂದ ಕರೆಯುವ ವಿನ್ಯಾಸವೂ ಇದೆ.

ಎದೆ ತುಂಬ ನೋವುಗಳ
ಹೊತ್ತವರ ಅಂಗಳಕೆ
ಮೈ ತುಂಬ ನೋವುಗಳ
ಉಂಡವರ ಬಾಗಿಲಿಗೆ
ಪಲ್ಲವಿಸು ಬಾ ವಸಂತ

-- ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ಬೀಡಿಗೆ, ಪುಟ-೨೭

ಇದರಿಂದ ಎಂಥಾ ಹಾಡನ್ನು ಹಾಡಬೇಕೆಂದು ನೇರವಾಗಿ ಹೇಳುವುದೂ ಇದೆ.

ನಾ ಹಾಡಬೇಕು
ಭಕ್ತಿಯ ಹಾಡಲ್ಲ
ಭಯದ ಹಾಡಲ್ಲ
ಧಣಿಯ ಹಾಡಲ್ಲ
ನನ್ನದೇ ಆದ
ನನ್ನವರ ಹಾಡು
ನಾ ಹಾಡಬೇಕು
ನಾ ಹಾಡಬೇಕು
ಜನರ ಹಾಡು
ಹಸಿವಿನ ಹಾಡು
ನೋವಿನ ಹಾಡು
ಉಸುರಿನ ಹಾಡು
ನನ್ನದೇ ಆದ
ನನ್ನವರ ಪಾಡು
ನಾ ಹಾಡಬೇಕು

-- ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ಬೀಡಿಗೆ, ಪುಟ-೨೬

ಹಾಡು, ಇಲ್ಲವೆ ಕವನ ಹೇಗಿರುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಹೇಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಮೂನೆ ಮತ್ತೊಂದಿಷ್ಟು ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತದೆ.

ಕಥೆ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ ನನ್ನ ಕವನ
ಸಂಗೀತದ ಶೃತಿ ಹಿಡಿಯುವುದಿಲ್ಲ
ರಾಗ ತಾಳ ಮದ್ದಳೆಗಳ ರಿದಮಿಗೆ
ತಕ್ಕಂತೆ ಪದಗಳ ಕುಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

-- ದಲಿತ ಕಾವ್ಯ, ಪುಟ-೭

ಈ ಮೇಲಿನ ಕವನದ ಭಾಗವು ಕವನ ಕಥೆ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ರಾಗ, ತಾಳ, ಮದ್ದಳೆಗಳ ರಿದಮಿಗೆತಕ್ಕಂತೆ ಪದಗಳ ಕುಣಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಇಂದು ಒಂದುಕಡೆ ಕಾವ್ಯ

ವಾಣಿಜ್ಜೀಕರಣಗೊಂಡಿದೆ. ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ರಾಗ ತಾಳಗಳಿಗೆ ಕುಣಿಯುತ್ತಿದೆ.ತನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಆ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಇದರದೇ ಒಂದು ಕಥೆ.

ಹೀಗೆ ಯಾರದೋ ತಾಳಕ್ಕೆ ಕುಣಿಯುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಈ ಕಾವ್ಯದ ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ಒಂದುಸೂಕ್ಷ್ಮ ಎಳೆ. ಕವನವಾದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಕಥೆಯ ಇಲ್ಲವೆ ರಾಗದ ಹಂಗು ಬೇಡವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆಹಾಡು ಆದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಕಥೆಯು ಬೇಕು ಜೊತೆಗೆ ರಾಗವು ಬೇಕು.

ತುರ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಕರಾಳ ರಾಣಿಯ ಕಥೆಯನು ಹೇಳ್ತೀವಿ
ಬಡವರ ಸಾವಿರ ಸಂಕಟವನ್ನು ಜೊತೆಯಲೆ ಹೇಳ್ತೀವಿ

-- ಸಾವಿರಾರು ನದಿಗಳು,

ಈ ನಾಡ ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ
ಮಣ್ಣಾದ ಜನಗಳ ಕಥೆಯ
ಈ ನಾಡ ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ
ಹೂವಾಗಿ ಅರಳಿದ ಜನರ
ಹಣ್ಣಿನ ಗಿಡಗಳಲ್ಲಿ
ಹಣ್ಣಾಗಿ ಉದುರಿದೋರ
ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೀವಿ
ಕಿವಿಗೊಟ್ಟು ಕೇಳುರಣ್ಣಾ
ನೋವಿನ ರಾಗವನ್ನು

-- ದಲಿತ ಕಾವ್ಯ, ಪುಟ-೧೬೨

ಯಾರಿಗೇಳಲಯ್ಯಾ ಈ ಹೆಣ್ಣು ಗೋಳ ಕಥೆಯ
ಏನು ಮಾಡಲಯ್ಯ ಈ ಹೆಣ್ಣು ಹಾಳ ವ್ಯಥೆಯ
ಯಾರಿಗೇಳಿದರು ಬಾಧೆ ತೀರಿಸರು
ಯಾರಿಗೇಳಲಯ್ಯಾ.......

-- ಹೋರಾಟದ ಹಾಡುಗಳು,

ನೋವು ಹಾಡಾದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ರಾಗ ಬೇಕು. ಅದರಲ್ಲೂ ನೋವಿನ ರಾಗ ಬೇಕು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದಕ್ಕೆಕತೆಯ ಹಂಗು ಕೂಡ ಇದೆ. 'ಕಥೆ' ಎಂಬುದು ಅನುಭವಿಸಲಾರದ, ಕಲ್ಪಿಸಲೂಬಾರದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, ದಲಿತ ಕಾವ್ಯದೊಳಗೇ ಈ ರೀತಿ ಒಳಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳಿವೆ. ಇಲ್ಲವೆ

ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾದರಿಯು ಕಥೆಯನ್ನು ರಾಗವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಬಹುತೇಕ ಓದುವ ಪಠ್ಯ. ಓದುಗರೇ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು. ಇನ್ನೊಂದು ಮಾದರಿ ಹೀಗೆ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದನ್ನೇ ಬಾಚಿ ತಬ್ಬಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕಥೆ ರಾಗಗಳೇ ಅದರ ಆಧಾರ ಸ್ತಂಭ. ಇದು ಬಹುತೇಕಹಾಡುವ ಪಠ್ಯ. ಇದಕ್ಕೆ ಓದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಂಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಹಾಡು- ಕಥೆ-ರಾಗ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಬೆರೆತು ಬರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಒಳಗಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಪ್ರತಿಸೃಷ್ಟಿಗೆ ದುಡಿಯುವುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಧಾನ ಆಸಕ್ತಿ.

ಬದುಕ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಬದುಕಿನ
ಮಿಡಿತ ತುಡಿತ ಸಿಡಿತಗಳ
ಕ್ರೂರ ಹಿಡಿತಗಳ ಬಿಚ್ಚಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ
ದುಡಿದಿಕ್ಕುವ ನನ್ನವರ ಒಡಲಿನಳಲ
ಚೆಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಜೀವ ದನಿಗಳ ಪುಟಿಸುತ್ತದೆ

-ದಲಿತ ಕಾವ್ಯ, ಪುಟ-೭

ದುಡಿದಿಕ್ಕುವವರ ಒಡಲಿನ ಅಳಲನ್ನು ಹೊರಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಹೊಸ ಜೀವನವನ್ನು ಪುಟಿಸುತ್ತದೆಅದರಿಂದ ಈ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಅಲಂಕಾರವೇ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯದ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಆದರೆ ಅನಗತ್ಯವಾದ ಕುಸುರಿ ಕೆಲಸವನ್ನೇ ಇದು ಧಿಕ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಇಡೀ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕುಸುರಿತನಇಲ್ಲವೆಂದೋ, ಅಥವಾ ಇರಬಾರದೆಂದೋ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಕುಸುರಿಕೆಲಸವೊಂದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ.

ಗೆಳೆಯಾ -
ಬಿಡು, ಊಹೆ ವಿಮಾನದಲಿ ಕುಳಿತು
ಉಪಮೆ ಅಲಂಕಾರದ ಉಪ್ಪು ಖಾರ ಹಚ್ಚಿದ
ನುಡಿ- ಟೈಂ ಪಾಸು ಬಟಾಣಿಯಂತೆ ಮೆಲ್ಲುತ
ಪ್ರಕೃತಿಯನು ವರ್ಣಿಸುತ
ಶುದ್ಧ ಅಶುದ್ಧ ಸಿದ್ಧ ವಸ್ತುಗಳ 'ಬೂಸಾ' ತಯಾರಿಕೆಯ
ಸಾಕು, ತಣ್ಣನೆಯ ತಿಂಗಳ ತಂಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಕು
ಈಗ ಸೂರ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿ ಬೇಕು
ಬನಿಯಾ ಮಾರ್ವಾಡಿ ಖಾತೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಕು
ಸದಾ ಬಚ್ಚಲು ಕೋಣೆ ಜಗತ್ತಿನ ಬಾಗಿಲಿಗೆ ಮೆತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವ

ಕಣ್ಣು ಕಿತ್ತಿಕೊಂಡು ಶುದ್ಧ ಬುದ್ಧ ಹೃದಯದಿಂದ
ನೀನು ನಿಂತಿರುವ ಈ ನೆಲೆಯನು ಈ ನೆಲವನು
ಬೆದಕು ಕೆದಕು
ಕಂಡರೆ ಕಂಡೀತು
ಧಗಾಬಿದ್ದ ನಮ್ಮ ಅಧೋಜಗತ್ತಿನ ಅಕಾವ್ಯ

ಅಮರಚಿಂತ ಕಾವ್ಯ, ಪುಟ-

ದಲಿತ ಕಾವ್ಯ ಈ ಮೇಲಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಕಾವ್ಯ ಯಾವ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದನ್ನೂ ಹೇಳಿದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಅದು ಏನನ್ನು ಮಾಡಬಾರದೆಂದೂ ಕೂಡ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ಕೊಟ್ಟಿದೆ.

ನಮ್ಯಾಗ ಕಥಿ- ಕವನ ಬರಿಬ್ಯಾಡ್ರಿ
ನಮ್ಮ ಜೀವನಾನೇ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕಿಟ್ಟು
ಉಪಜೀವನಕ ದಾರಿ ಹಾಕ್ಕೊಬ್ಯಾಡ್ರಿ

-ಮೂಕನಿಗೆ ಬಾಯಿ ಬಂದಾಗ

ದಲಿತ ಕಥೆ ಕವನ ಉಪಜೀವನಕ್ಕೆ ದಾರಿಯಾಗಿದ್ದು ಇದೆಯೇ? ಅದು ಹೇಗೆ? ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಭಾಗದಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಹಾಗೆ ಆಗಬಾರದು ಎಂಬುದೂ ಕೂಡ ಸಮರ್ಥನೆಯ ಮತ್ತು ನಿರ್ವಚನೆಯ ನೆಲೆಯೇ ಆಗಿದೆ.

ದಲಿತ ಕಾವ್ಯಕ್ಕಿರುವ ಸಮರ್ಥನೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದುತನ್ನನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿವೆ. ಅದು ಒಂದು ಕಡೆ ಗುಡಿಸಲಿನಲ್ಲಿ ಅರಳುವ ಗುಲಾಬಿ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಅದು ಕೋವಿಯ ಗುಂಡು. ಹೀಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿಭಿನ್ನ ಮನೋಧರ್ಮಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ದಲಿತ ಕವಿಗಳು ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ಕೆಳವರ್ಗದಿಂದಲೇ ಬಂದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಂದು ಅವರಲ್ಲೇ ಸ್ತರವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಇವೆ. ಆಯಾಯ ಸ್ತರಗಳಿಂದ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಮನೋಧರ್ಮ ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಇವೆರಡೂ ಪರಸ್ಪರ ಒಡೆದು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡು ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ವೈರುಧ್ಯತೆಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಒಟ್ಟಂದದ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವಿರುತ್ತದೆ.

ನನ್ನ ಜನದೊಡನೆ ನಾನಾಡಿನ ಮಾತು
ನಾನು ಕೊಡುವ ಕವನ
ನನ್ನ ಜನರ ನಾ ನೋಡಿದ ರೀತಿ
ನನ್ನ ಒಡಲ ಕವನ

-ದಲಿತ ಕಾವ್ಯ, ಪುಟ-೧೨೮

ಜನವನ್ನು ಕವಿಯನ್ನು ಮಾತು ಬೆಸೆದಿದೆ. ಆ ಬೆಸುಗೆಯ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಕವನ ಹುಟ್ಟಿದೆ.ಅದು ಜನರ ಒಡಲ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಹೌದು.ಕವಿಯ ಕವನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಹೌದು.

ತುತ್ತು ಕೂಳಿಗಾಗಿ ಸತ್ತ ದನಿಯವರೇ
ತುಂಡು ಅರಿವೆಗಾಗಿ ಬತ್ತಿ ಹೋದವರೇ
ಓ ಕಪ್ಪು ಜನರೇ ಬಂಧು ಬಾಂಧವರೇ
ಎಲ್ಲಿ ನಿಮ್ಮ ಸ್ವರ, ಎಲ್ಲಿ ನಿಮ್ಮ ದನಿ
ಕರಿಯೊಡಲ ಕೆಂಪುಸಿರು ಎಲ್ಲಿ?
ಈ ಮಣ್ಣ ಮಕ್ಕಳು ನೀವು
ನಿಮ್ಮೊಡಲ ಉಸಿರೇ ನಮ್ಮ ಹಾಡು.

-ದಲಿತ ಕಾವ್ಯ, ಪುಟ-೯

ಹಾಗಾಗಿ ದುಡಿಯುವ ಜನರ ಒಡಲ ಉಸಿರೇ ಇಲ್ಲಿ ಹಾಡು. ಕವನ, ಕಾವ್ಯ.

'ಮನುಷ್ಯ'ನನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಿರುವ ಕ್ರಮ ದಲಿತ ಕಾವ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲೊಂದು.ಇದು ಕೆಲವು ಕಡೆ ಆಶಯವಾಗಿ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಕಡೆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿ, ಜೊತೆಗೆ ಉಪಮೆಯಾಗಿಯೂ ಬಂದಿದೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ರೀತಿ ಕುತೂಹಲವಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ- ಜನ- ಅಸ್ಪೃಶ್ಯದಲಿತ- ಎಚ್ಚೆತ್ತ ಜನ- ಸಂಘಟಿತಜನ- ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಜನ- ಕೂಲಿಕಾರ ಜನ- ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಕವಿ. ಈ ರೀತಿ ಮನುಷ್ಯನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಂದದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ಭಾವ ಒಂದೇ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಈ ನಾಡ ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ
ಮಣ್ಣಾದ ನನ್ನ ಜನರ

ಸುಟ್ಟು ಬೂದಿ ಮಾಡುವಾಗ
ರುಂಡಗಳ ಚೆಂಡಾಡುವಾಗ
ಸಮರಕ್ತ ಕುದಿಯುತ್ತೈತೆ
ರಕ್ತದ ಒಂದೊಂದು ಕಣವು
ಅಣುವಾಗಿ ಸಿಡಿಯುತ್ತೈತೆ
ಈ ನಾಡ ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ
ಮಣ್ಣಾದ ನನ್ನ ಜನರು
ಸಂಘಟಿತರಾಗಬೇಕು
ದಲಿತ ಸಂಘವ ಸೇರಿ
ಗುಡುಗಾಗಿ ಗುಡುಗಬೇಕು
ಸುರಿಮಳೆಯು ಸುರಿಯುವಾಗ
ನಾವೆಲ್ಲ ಕುಣಿಯಬೇಕು
ಸುರಿಮಳೆಯು ಸುರಿಯುವಾಗ
ಮಾನವರಾಗಬೇಕು

-ಹೋರಾಟದ ಹಾಡುಗಳು

ಮೇಲಿನ ಹಾಡಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಆಶಯವಿದೆ. ಕ್ರಾಂತಿಯ ನಂತರ ಮಾನವರಾಗಬೇಕೆಂಬ ಕರೆ ಮಂಡಿತವಾಗಿದೆ. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯನವರ 'ಹೊಲೆ ಮಾದಿಗರ ಹಾಡು' ಸಂಕಲನದ 'ಒಂದು ಮೂಳೆಯಹಾಡಿ'ನಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ವಿಚಾರ ಬಂದಿದೆ. ಬಾಂಬು ಸಿಡಿಬೇಕು. ಸಿಂಗಾರ, ಸೋಫಾ, ಗಾಜಿನ, ಲೈಟು ಮಹಡಿ ಪುಡಿ ಪುಡಿ ಆಗಬೇಕು. ಸಾವ್ಕಾರರ ಮೈಯ ಕರುಳು ಪಚ್ಚಿ ಬಗೀಬೇಕು. ರಕ್ತ ಕುಡಿ ಬೇಕು. ಕೂಗ ಬೇಕು. ಸಿಡಿ ಬೇಕು. 'ಆಗ ಮನುಷ್ಯ ಆಯ್ತಿನಿ'. ಇದರಲ್ಲಿ ಹೋರಾಟದ ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ವಿವರಣೆ ಇದೆ. ಅದು ಆಕ್ರೋಶವನ್ನೇ ಮೈಯಾಗಿ ಹೊಂದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಹೋರಾಟದ ಮಾದರಿ ಎಂದರೆ ಸಾವ್ಕಾರರನ್ನು ಮುಗಿಸುವುದಷ್ಟೆ. ಅನಂತರ ಮನುಷ್ಯರಾಗುವುದು. ಇದು ಹೋರಾಟದ ಒಂದು ರೂಪ; ಇಲ್ಲವೆ ಅದರ ಸರಳೀಕರಣ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಾವ್ಕಾರರನ್ನು ಮುಗಿಸುವುದಷ್ಟೇ ಹೋರಾಟವಲ್ಲ; ಕ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲ. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಜನರು ಸಂಪತ್ತನ್ನು ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರವನ್ನು ಹಸ್ತಗತಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಅತ್ಯುನ್ನತ ರೂಪ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಾಗಿ ಹೋರಾಟಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬೇಕು. ಮೊದಲನೇ ಉಲ್ಲೇಖಿತ ಕವನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಆಶಯವಿದೆಯೇ ಹೊರತು; ಕ್ರಾಂತಿಯ ಸ್ವರೂಪವಿಲ್ಲ. ಜನರಿಗಿರುವ ನಿರಂತರ ಸಾವು-ನೋವುಗಳ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯಾಯಗಳು ಈ ಮೇಲಿನಂತೆ ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆಯಷ್ಟೆ.

ಆದರೆ ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು-ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಇದು ಹೆಚ್ಚು ತೀವ್ರತೆಯಿಂದ ಬಂದಿದೆ.

ಕಪ್ಪು ಮನುಜರು ನಾವು ಕಪ್ಪು
ಮನುಜರು, ಈ ಮಣ್ಣ ಕರಿಯೊಡಲ
ಕೆಸರಲ್ಲಿ ಮಿಂದು ಬಂದವರು

- ದಲಿತ ಕಾವ್ಯ, ಪುಟ-೮

ಇಲ್ಲಿ ಕಪ್ಪು ಎಂಬುದು ವರ್ಣ ಸಂಬಂಧಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಜತೆಗೆ ಶೋಷಣೆಯ ಕರಾಳ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. 'ಕಪ್ಪು ಮನುಜರು ನಾವು'ಎಂದು ಎರಡು ಬಾರಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿರುವ ಕ್ರಮ ಅದನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಲೇ, ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವ ಆಶಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಅದನ್ನೇ ಮುಂದುವರಿಸಿ ಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕೆಂಬ ಆಲೋಚನೆ ಈ ಕಾವ್ಯದ್ದಲ್ಲ. ಅದರಿಂದಲೇ ಹೋರಾಟದ ನಂತರ 'ಮಾನವ' ರಾಗಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯ ಬಂದಿದೆ. ಅಂತೂ ಹೋರಾಟ ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದ್ದೆ. ಹೀಗೆ ಹೋರಾಟದ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಸೃಷ್ಟಿಯ ಆಶಯವೇ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ಮಾಣದ ಆಶಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಮನುಷ್ಯ, ಜನ, ದಲಿತ-ಇವರನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಶತ್ರುವನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ರಸ್ತಾಪವೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಂಥ ಕವನದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಚರ್ಚೆಯ ದೃಷ್ಟಿ ಯಿಂದ ಶತ್ರುವಿನ ಭಾಗವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಚರ್ಚೆ ಬಂದರೂ ಪ್ರಧಾನ ಒತ್ತು ಅದಕ್ಕಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ದೊಡ್ಡ ಬೇಲಿಯೊಳಗೆ
ಬಿಳುಚು ಮುಖದವರು
ಪ್ಲಾಸ್ಟಿಕ್ ಕೆಂಪು ಹೂ ಹಿಡಿದು
'ರಕ್ತವಿದೆ, ಜೀವವಿದೆ'
ಎಂದು ತೋರಿಸುವಾಗ
ಬೇಲಿಯಾಚೆ ಎಷ್ಟೊಂದು ಹೂಗಳು......

- ಬೇಲಿಯಾಚೆಯ ಹೂವುಗಳು, ಪುಟ-೧೯

ಇದರಲ್ಲಿ ಶತ್ರುಗಳ ಕೃತಕ ಶಕ್ತಿಗಳ ಮುಂದೆ, ಜನರ ಇಲ್ಲವೆ ಶೋಷಿತರ ನಿಸರ್ಗ ಸಹಜ ಶಕ್ತಿಯನ್ನುಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಲಾಗಿದೆ. ಶತ್ರುಗಳ ಕೃತಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಮೇಲಿನ ಕವನದ ಭಾಗ ಹೇಳಿದರೆ, ಶತ್ರುವಿನ ಅವಲಂಬಿತ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಈ ಮುಂದಿನ ಕವನದ ಭಾಗ ಹೀಗೆ ಬಿಚ್ಚುತ್ತದೆ.

ನಾವು ನವಿಲಿನಂತೆ ಕುಣಿಯುವುದಿಲ್ಲ
ನಾವು ಕವಿಗಳಂತೆ ಕವಿತೆ ಬರೆಯುವುದಿಲ್ಲ
ನಾವು ಕೋಗಿಲೆಯಂತೆ ಹಾಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ
ನಾವು ಕಾಗೆ ಕಾಗೆ
ಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲೇ ಬದುಕುತ್ತೇವೆ.

-- ಮ್ಯಾನಿಫೆಸ್ಟೋ, ಪುಟ-೧೨

ಕೋಗಿಲೆಯ ಮರಿ ಬೆಳೆಯುವುದು ಕಾಗೆಯ ಗೂಡಿನಲ್ಲಿ; ಕಾಗೆಯ ಆರೈಕೆಯಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಕೋಗಿಲೆಗಿರುವ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಕಾಗೆಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಅಪಶಕುನಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕಾಗೆಗೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಅವಲಂಬನೆ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಶತ್ರುವಿನ ಸ್ವಭಾವದೊಡನೆ ಜನರು ಹೇಗಿದ್ದಾರೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಒಳನೋಟ ಪ್ರತಿಸೃಷ್ಟಿಗಿರುವ ಸ್ಪಷ್ಟ ಆಯಾಮವೇ ಆಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ರೂಢಮೂಲವಾಗಿ ಕಾಗೆಯ ಬಗೆಗಿರುವ ಕಳಂಕ ಭಾವ ಒಂದು ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿಲ್ಲ ಅದು ನಿವಾರಣೆ-ಯಾಗಬೇಕೆಂಬ ಆಸಕ್ತಿ ಕೂಡ ಇದೆ.

ಕಾಗೆ ಮತ್ತು ಹೊಲೆಯ
ಇಬ್ಬರಲ್ಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಅಂತರವೇನಿಲ್ಲ
ಇಬ್ಬರೂ ಕಪ್ಪು ಇಬ್ಬರೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು
ನಾವಿಬ್ಬರೂ ಯಾರ
ಮನೆಯನ್ನೂ ಹೊಕ್ಕಲಾರೆವು......

--ಮ್ಯಾನಿಫೆಸ್ಟೋ, ಪುಟ-೧೫

ಕಪ್ಪು ಜನ ಎಂಬುದು ದಟ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಕಪ್ಪು ಎಂಬುದು ಶಕ್ತಿಯ,ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ಸಂಕೇತವಾಗಿಯೂ ಬಂದಿದೆ.

ನಾ ಬಣ್ಣಿಸುವೆ ಶೋಷಿತರ ಕಪ್ಪುಗಳ
ಅವರ ಬದುಕಿನ ಬವಣೆ ಬಾಳ ರೀತಿಯ

ನಂಬಿ ಕೆಟ್ಟೋರು ನನ್ನವರು
ಕಪ್ಪು ಜನರು.......

--ನೆನಪದು ಹಸರು, ಪುಟ-೧

ಹಣತೆಗೆ ಎಣ್ಣೆಯಾಗುವ ಜನ
ದೀಪದ ಬುಡದ ಕತ್ತಲ ಜನ
ನನ್ನ ಹತ್ತಿರದ ಬಂಧುಗಳು

--ಕೊಂಡಿಗಳು ಮತ್ತು ಮುಳ್ಳು ಬೇಲಿಗಳು, ಪುಟ-೪೪

ಮತಗಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ
ಚಲಾವಣೆಯ ನಾಣ್ಯಗಳು
ಎಣಿಕೆಗೆ ದಕ್ಕುವಷ್ಟು
ಗುರುತುಗಳು
ಆಶ್ವಾಸನೆಯ ನೀರೆರೆದವರು
ಗಿಡವಾಗಲು ಬಿಡಲೇ ಇಲ್ಲ.......

--ಕೊಂಡಿಗಳು ಮತ್ತು ಮುಳ್ಳು ಬೇಲಿಗಳು, ಪುಟ-೪೯

ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ, ದುಡಿಯುವ ಜನರು ಏನಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಚಿಂತನೆಯಿದೆ. ಚುನಾವಣೆಯ ಮತಚಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ದಾಳಗಳು ಮಾತ್ರವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅದೂ ತೋರು ಬೆರಳಿಗೆ ಹಾಕುವ ಸಣ್ಣ ಗುರುತು ಮಾತ್ರವಾಗಿ ಉಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ಆಶ್ವಾಸನೆಯ ನೀರೆರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಬೆಳೆಯಲು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ.

'ಹರಿ'ಯ ಮಕ್ಕಳ ಬಾಯಿಗೆ ಮಲಮೂತ್ರ ಸಿಂಚನ
ಹಗಲಲ್ಲೂ ದರೋಡೆ ಅಬಲೆಯರ ಮೈಮಾನ
ಮೊಲೆ ಕುಡಿವ ಕೂಸಿಗೂ ಬಂದೂಕಿನ ಉತ್ತರ
ಹೇಳಯ್ಯ ಹೇಳೋ ಬಡಕಲು ಮುದುಕ
ಮಾಡಲಿ ಜಯಂತಿ ಯಾವ ಮೊಗದಿಂದ?

-- ಜಾಜಿ ಮಲ್ಲಿಗೆ, ಪುಟ-೧೪

ಒಂದು ಕಡೆ ಗಾಂಧಿ ವಿರೋಧ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಅವಲೋಕನ. ಅನೇಕ ಬರಹಗಾರ ದಲಿತರಿಗೆ ದಲಿತರನ್ನು 'ಹರಿಜನ' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ದಲಿತರನ್ನು 'ಹರಿಜನ'

ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದ ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಂಗ್ಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆಜನರ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಒಂದು ಕಡೆ ವಿಚಿತ್ರವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆ; ಅವರ ಸ್ವಭಾವಗಳು ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ.

ಕಷ್ಟ ಕಾರ್ಪಣ್ಯದ ಕಾಡುಮೇಡು ಅಲೆದು
ಶ್ರಮದ ಬಳ್ಳಿಗೆ ಅರಳಿದ ಹೂಗಳ ಮಕರಂದ
ತಂದು ಜೇನು ಹುಟ್ಟು ಕಟ್ಟುವ
ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯ ಜೇನುಗಳು ನಾವು
ಗೂಡಿನಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು
ಜೇನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾ
ದರ್ಪ ಚಲಾಯಿಸುವ
ಸಂಪನ್ನ ರಾಣಿಜೇನು ನೀವು

-- ಅಧೋ ಜಗತ್ತಿನ ಅಕಾವ್ಯ,

ಹಸಿವಿನಿಂದ ಸತ್ತೋರು ಸೈಜುಗಲ್ಲು ಹೊತ್ತೋರು
ವದೆಸಿಕೊಂಡು ವರಗಿದೋರು ನನ್ನ ಜನಗಳು

ಹೀಗೆ ಶ್ರಮ ಶೋಷಣೆಯ ಮೂಲಕ ಜನತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯನವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಜನರ ಕುರಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿತವಾಗಿವೆ. ನಾಗರಗಳು, ಮೊಲಗಳು,ಗರುಡಗಳು, ಇರುವೆ ಸಾಲುಗಳು, ಎಚ್ಚೆತ್ತ ಸಿಂಹಗಳು- ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಜನರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಸ್ವಭಾವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ.

ದಟ್ಟ ಅಡವಿಯ ನಡುವೆ ಬಿದ್ದಂಥ ಬೀಜಗಳು
ಹೂವಾಗಿ ಊರೊಳಗೆ ಬಂದವಲ್ಲೊ
ಹೂವ ಮುಡಿವ ಧೈರ್ಯ ಊರ ದೇವತೆಗಿಲ್ಲ
ಕ್ರಾಂತಿಕನ್ಯೆಯ ಕಣ್ಣ ಸೆಳೆದವಲ್ಲೊ.

-- ಸಾವಿರಾರು ನದಿಗಳು

ಮನೆ ಮನೆ ಮುಂದಲ ಗಿಡದಲ್ಲಿ ನಾವೆಲ್ಲ
ಬರುತೀವಿ ಕೆಂಪನೆ ಹೂವಾಗಿ

-- ಸಾವಿರಾರು ನದಿಗಳು

ಇದುವರೆಗಿನ ಉಲ್ಲೇಖಿತ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಪ್ರಧಾನ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಮಾನವ ಎನ್ನುವಾಗ,ಜನ ಎನ್ನುವಾಗ ಅದು ಜಾತಿ-ಧರ್ಮ-ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ವಿಶಾಲ ಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು.ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಸಂಬಂಧಿ ಆಯಾಮ ಪ್ರಧಾನ ಆಸಕ್ತಿಯಾಗಿಯೇನೂ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತ ತೆಳುವಾಗಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವುದಿದೆ.

ಪ್ರತಿ ಊರೂರಿನ ಹೊರಗೆ
ಮುರುಕು ಗುಡಿಸಲುಗಳ ಕೊಂಪೆ
ದಾರಿದ್ರ್ಯದ ತಾಣದಲಿ ಕೊಳಚೆಯ ಒಡಲಿನಲಿ
ನರಳುತ್ತಿರುವ ಅಸ್ಥಿಪಂಜರಗಳು
- - - - - - - - - - - - - -
- - - - - - - - - - - - - - -
ಕಗ್ಗತ್ತಲೆಯ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗೆ
ಸುಪ್ಪತ್ತಿಗೆಯ ದೊರೆಗಳ
ಅಮಲಿನ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿ
ಅರಳದೆ ಮುದುಡಿದ ಹೂಗಳು

-- ದಲಿತ ಕಾವ್ಯ, ಪುಟ-೧೫

ದಲಿತರೆಂದರೆ ಜನರಿಗೆ
ಅಸಹ್ಯ ಸಿಟ್ಟು ರೋಷ
ಪ್ರಾಣಿಗಳೆಂದರೆಷ್ಟೊ
ಅತಿ ಪ್ರೀತಿ ವಾತ್ಸಲ್ಯ

-- ದಲಿತ ಕಾವ್ಯ, ಪುಟ-೧೩

ಜಾತಿಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ದಲಿತರು ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೂ ಕಡೆಯಾಗಿದ್ದಾರೆಂಬ ಕೊರಗು. ಈ ಕೊರಗಿನ ನೋವುಇನ್ನೂ ತೀವ್ರಗೊಂಡು ಹೀಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ.

ಹುಟ್ಟಬಾರದ್ರಪೊ ಹುಟ್ಟಬಾರ್ದ
ಏಳೇಳ ಜಲ್ಮದಾಗ ಈ ಭೂಮಿಮ್ಯಾಗ
ಹೊಲಿ ಮಾದಿಗ್ರಾಗಿ ಹುಟ್ಟಬಾರ್ದ

-- ಮೂಕನಿಗೆ ಬಾಯಿ ಬಂದಾಗ, ಪುಟ-೧೨

ಹೀಗೆ ದಲಿತರನ್ನು ಕೇವಲ ಜಾತಿಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಗ್ರಹಿಸಿದಾಗ ಪರ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಮಿತಿಗಳು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಅದು ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಮರುಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ನಾನು ಮುಂಬಾಗಿಲ ಹೆಳವ ಬಿಕ್ಷುಕನಾಗಬೇಕು
ಈ ಹಿಂಬಾಗಿಲ ಮಲ ಹೊರುವವನ ಪಾತ್ರ ಸಾಕು
ಯಾಕೆಂದರೆ ಹೇಲಿಗಿಂತ ಎಂಜಲು ವಾಸಿಯಲ್ಲವೆ

-- ಗೋಧೂಳಿ, ಪುಟ-೪೬

ಇದರಲ್ಲಿ ಪರ್ಯಾಯವೇ ಕಾಣುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅದೇ ರೀತಿ ಮುಂದಿನ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ

ಕಾಗೆ ಮತ್ತು ಹೊಲೆಯ
- - - - - - - - -
ಇಬ್ಬರೂ ಕಪ್ಪು ಇಬ್ಬರೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು
ನಾವಿಬ್ಬರೂ ಯಾರ ಮನೆಯಲ್ಲೂ ಹೊಕ್ಕಲಾರೆವು.

ಜಾತಿಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಪರಿಭಾವಿಸಿರುವ ಕಾರಣಕ್ಕಿರಬೇಕು; ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಲ್ಲಿ ಹಿಮ್ಮುಖ ಚಲನೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಈ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕೂಲಿಕಾರ ಜನರನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿರುವ ಪರಿ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ, ವಿಶಾಲವಾದ ಚೌಕಟ್ಟಿನದೂ ಆಗಿದೆ.

ಭೂಮಿ ಬಗೆದು ಗಣಿಯ ತೋಡಿ
ಚಿನ್ನ ಬೆಳ್ಳಿ ಖನಿಜ ತೆಗೆಯುವಾತನ
ಕೊಳಕನೆಂದು ಅಣಕಮಾಡಿ
ಮೈಯ ಮುಟ್ಟರೀ ಜನ

-- ಹಕ್ಕುಳ್ಳವರ ಮಕ್ಕಳ ಹಾಡು, ಪುಟ-೩೧

ಶಾರಿಗಂಜಿಗಾಗಿ ಸೇರು ಬೆವರು ಸುರಿಸುತ
ಊರೂರು ತಿರುಗುವರು ಯಾರಯ್ಯ
ಈ ನಾಡ ಕಟ್ಟಿದವರು ನಾವೆಲ್ಲಿಗೋಗಬೇಕು
ಕೂಲಿಯವರು ನಾವು ಕೇಳಯ್ಯ!

ಹೀಗೆ ಕೃಷಿ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಮತ್ತು ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕಾರ್ಮಿಕರ ದುಡಿಮೆ, ದುಡಿಮೆಯ ಫಲಿತ, ತ್ಯಾಗ ಬಲಿದಾನಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಈ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರಮಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದಲೇ ಈ ನಾಡನ್ನು, ದೇಶವನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ

ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಕೂಲಿಕಾರರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತಲೇ ಈ ಕಾವ್ಯ ಕೂಲಿಕಾರರ ಎಚ್ಚೆತ್ತ ನೆಲೆಗಳನ್ನೂ, ವಿಮೋಚನೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಸಹನೆಯನು ಒದ್ದು ಮುಷ್ಠಿ ಬಿಗಿದವರು
ಹೋರಾಟದ ದಾರಿಯನು ಹುಡುಕುತ್ತ ಹೊರಟವರು

-- ದಲಿತ ಕಾವ್ಯ, ಪುಟ-೫೮

ಶೋಷಿತಜನ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಸಹಿಸಿಕೊಂಡು ಸಹಿಸಿಕೊಂಡು, ಈಗ ಅದನ್ನು ಸಹಿಸದವರಾಗಿದ್ದಾರೆಸಹನೆಯನ್ನು ಮೀರಿದ್ದಾರೆ.ಮುಷ್ಠಿ ಬಿಗಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಹೋರಾಟದ ದಾರಿಯನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.ಅದಕ್ಕಾಗಿ ದಾರಿಯನ್ನು ಕ್ರಮಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಶ್ರಮಜೀವಿ ಶೋಷಿತರ ಕ್ರಿಯಾಲೋಕವನ್ನು,ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಪ್ರತಿಸೃಷ್ಟಿಗಿರುವ ಒಂದು ಅಂಶವೇ ಆಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಜನರನ್ನು ಕೇವಲ ಜನರನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅವರು ಎಚ್ಚೆತ್ತ ಜನರಾಗಿದ್ದಾರೆ.ಸಂಘಟಿತ ಜನರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಕಾರ್ಯಕರ್ತರಾಗಿದ್ದಾರೆ.ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ತರಗಳನ್ನುಜನರನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಹಗಲಿರುಳು ದುಡಿದವರು
ಚಳಿಗೆ ಮೈ ಕೊಟ್ಟವರು
ಬೇಗೆಯಲಿ ಬೆಂದವರು
ಬಂಡೇಳ ಹೊರಟಿಹರು

-- ಹಕ್ಕುಳ್ಳವರ ಮಕ್ಕಳ ಹಾಡು, ಪುಟ-೧೭

ಇದೇ ಮಾದರಿ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ರೂಪಕದೊಂದಿಗೆ, ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಸ್ವಭಾವದೊಂದಿಗೆ ಹೀಗೆ ಕೂಗುತ್ತದೆ.

ಓ ಒಡೆಯ
ಕೂಗಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ನಾವು ಕಪ್ಪು ಜನ
ನಮ್ಮ ಭೂಮಿ ಬಡ್ಡಿ ವಸೂಲಿಗಾಗಿ
ನಮ್ಮ ಬೆವರ ಹನಿಗಳ ಬೆಲೆಗಾಗಿ

ನಮ್ಮ ಗುಡಿಸಲು ಹುತ್ತಗಳಿಂದ
ಕರಿನಾಗರಗಳಾಗಿ ಬರುತ್ತೇವೆ

-- ದಲಿತ ಕಾವ್ಯ, ಪುಟ-೧೦೦

ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿ ನಲುಗಿದ ಬಿಸಿ ರಕ್ತದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ಸ್ವರೂಪಮತ್ತು ಸ್ವಭಾವ ಏನಾಗಬೇಕೆಂಬುದರ ಸೂಚನೆ ಈ ರೀತಿ ಬಂದಿದೆ.

ಇಂಡಿಯಾ-
ನಾನೊಬ್ಬ ಕಲಿತ ಬಿಸಿ ರಕ್ತದ ಕಪ್ಪು ಹುಡುಗ
ಇಂದಿನ ಅಸಮಾನತೆ, ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗೆ, ಶೋಷಣೆಗೆ, ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ
ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯ ಕ್ರೂರ ಹಿಂಸೆಗೆ
ಎದುರಾಗಿ ಬುಲೆಟ್ ತುಂಬಿ ರೆಡಿಯಾದ ಬಂದೂಕ

--ದಲಿತ ಕಾವ್ಯ, ಪುಟ-೧೦೩

ಬಂದೂಕ ಹಿಡಿಯಲು ರೆಡಿಯಾಗುವುದಾದರೆ ಬಂದೂಕಿಗೆ ಎದೆಗೊಡಲೂ ಕೂಡ ರೆಡಿಯಾಗುವುದೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಅಂಥ ಧೈರ್ಯಕ್ಕೂ ಕೂಡ ಸಿದ್ಧರು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ

ಸುಟ್ಟ ಬೂದಿಯಿಂದ ಜೀವ ಪಡೆದು
ಹಾರುವ ಫಿನಿಕ್ಸ್ ಪಕ್ಷಿಗಳು ನಾವು

-- ಅಮರಚಿಂತ ಕಾವ್ಯ, ಪುಟ-೯೨

ಈ ಮಾದರಿ ಬೆಳೆಯತ್ತಾ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕರಾಳ ಘಟನೆಗಳಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆಯುತ್ತಾ ಸಾಗುತ್ತದೆ.ಆದ್ದರಿಂದಲೇ

ಬರುತಿಹೆವು ನಾವು ಬರುತಿಹೆವು
ಬರಿತಿಹೆವು ನಾವು ಬರೆತಿಹೆವು
ಯುಗ ಯುಗಗಳಿಂದ ನೀವ್ ತುಳಿದ ಜನಗಳ
ಕೊರಳ ದನಿಗಳು ನಾವು!! ಬರುತಿಹೆವು!!

ಎಂಬುದಾಗಿ ವೀರಾವೇಶದಿಂದ ಗುಡುಗಲಾಗಿದೆ. ಈ ಮಾದರಿಯು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ನೆಲೆಯ, ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಪರಿಪಕ್ವವಾಗುವುದು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಕವಿಆರ್. ಮಾನಸಯ್ಯ ಅವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ.

ತಡೆಯಲಾಗದು ಹಿಡಿಯಲಾಗದು
ದುಡಿವ ಜನರ ಯುದ್ಧವೋ
ಧೀರ ಯೋಧರ ವೀರಮರಣದಿ
ನೂರು ಭುಜಗಳು ಎದ್ದವೊ!!
ಭೂಮಿ ಅಗೆದು ಬೀಜ ಹುಗಿದರೆ
ಮೊಳಕೆಯಾಗಿ ಚಿಗುರಿತೋ
ಮೂಡಣದಲಿ ಮೋಡ ಕವಿದರು
ಸೂರ್ಯಕಿರಣ ಚಿಮ್ಮಿತೋ!! ತಡೆಯಲಾಗದು!!
ತ್ಯಾಗದಿಂದಲೇ ಸಾಗಿ ಬಂದಿದೆ
ಜಗದ ಕ್ರಾಂತಿ ಯಂತ್ರವೊ
ರಕ್ತ ಬಸಿದರೆ ಮುಕ್ತಿಯೆಂಬುದು
ಕೆಂಪು ಸೈನ್ಯದ ಮಂತ್ರವೋ !! ತಡೆಯಲಾಗದು!!

-- ಹೋರಾಟದ ಹಾಡುಗಳು.

ಹೀಗೆ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಿಂದ ಮೊದಲುಗೊಂಡು-ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ತ್ಯಾಗದವರೆಗೆ ಬೇರೆ-ಬೇರೆ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಜನರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಬೆಲೆಗಟ್ಟಲಾಗಿದೆ. ಅದು ಒಟ್ಟಂದದಲ್ಲಿ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಆಶಯಕ್ಕಾಗಿತುಡಿಯುತ್ತಿದೆ. ಮತ್ತು ಸಮಸಮಾಜದ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಹಾತೊರೆಯುತ್ತಿದೆ. ದಲಿತ ಕಾವ್ಯಕ್ಕಿರುವ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ಮಾಣದ ಪ್ರಧಾನ ನೆಲೆ ಇದೆ ತಾನೆ?

ಶತ್ರುವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ.ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯನವರಲ್ಲಿ ಅದು ಉತ್ಸಾಹ ಮತ್ತು ಆಕ್ರೋಶ ಸಮವಾಗಿ ಬೆರೆತು ಅತ್ಯಂತ ರಭಸದಿಂದಹೊರಹೊಮ್ಮಿದೆ.

ಬಡ್ಡೀ ಮಕ್ಕಳ್ನ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಗಳ ಕೋರ್ಟಿಗೆಳೀತೀನಿ
ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನಿಂದ ಜಡ್ಜ್ ಮೆಂಟ್ ಕೊಡುಸ್ತಿನಿ
- - - - - - - - - - - - - - - - -
ಸುಲ್ಳೋರ್ನ ಸುಲಿಯೋ ದಿನ ಅದು
ಅವತ್ತು ದಲಿತರ ಹಬ್ಬ

ಹೌದು. ಸುಲ್ಳೋರ್ನ ಸುಲಿಯೋದರಿಂದ ದಲಿತರಿಗೆ ಹಬ್ಬವಾಗಬಹುದು; ಹಬ್ಬ ಕೇವಲ ಒಂದು ಅಥವಾ ಒಂದೆರಡು ದಿನದ್ದು ಮಾತ್ರ ತಾನೆ? ಅದೇ ರೀತಿ ಈ ಮಾದರಿಯ ಆಶಯವೂ ಕೂಡ. ಇದು

ಅತ್ಯಂತ ಸರಳೀಕರಣಗೊಂಡ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವಷ್ಟೆ. ಈ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಶತ್ರುವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಭಯಾನಕವಾದ ವಾತಾವರಣ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ.ಇದರ ಹಿಂದೆ ಪ್ರಚೋದಕವಾದ ಆಕ್ರೋಶವಿರುತ್ತದೆಈ ಆಕ್ರೋಶ ತತ್ಕಾಲೀನವಾದುದು. ಅಂದರೆ ಕ್ಷಣಮಾತ್ರದ್ದು. ಅದರ ಪರಿಣಾಮ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಲ ಉಳಿಯುವಂತಹದ್ದಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಶತ್ರುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದುವ್ಯಂಗ್ಯದಿಂದ ಇಲ್ಲವೆ ವಿಷಾದದಿಂದ.

ದೊಡ್ಡ ಬೇಲಿಯೊಳಗೆ
ಬಿಳುಚು ಮುಖದವರು
ಪ್ಲಾಸ್ಟಿಕ್ ಕೆಂಪು ಹೂ ಹಿಡಿದು
'ರಕ್ತವಿದೆ, ಜೀವವಿದೆ'
ಎಂದು ತೋರಿಸುವಾಗ
ಬೇಲಿಯಾಚೆ ಎಷ್ಟೊಂದು ಹೂವುಗಳು

-- ಬೇಲಿಯಾಚೆಯ ಹೂವುಗಳು, ಪುಟ-೧೯

ಈ ಸ್ವರೂಪವು ಅತ್ಯಂತ ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಂಡಿತವಾಗುವುದು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಕವಿ ಆರ್. ಮಾನಸಯ್ಯನವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ. ಜನರು ಮತ್ತು ವರ್ಗ ಶತ್ರುಗಳನ್ನು ಗತಿತಾರ್ತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲೂ, ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲೂ ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಅದು ಪಕ್ವತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ.

ಭೂಮಿ ಅಗೆದು ಬೀಜ ಹುಗಿದರೆ
ಮೊಳಕೆಯಾಗಿ ಅರಳಿತೋ
ಮೂಡಣದಲಿ ಮೋಡ ಕವಿದರು
ಸೂರ್ಯ ಕಿರಣ ಚಿಮ್ಮಿತೋ!! ತಡೆಯಲಾಗದು!!

--ಜನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಘದ ಹಾಡುಗಳು, ಪುಟ-೨೯

ಶತ್ರುಗಳ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಸ್ವಭಾವವು ನಿಸರ್ಗಸಹಜ ಗುಣಗಳಿಂದಲೇ ಕೂಡಿ ಬಂದಿದೆ. ಆ ಮೂಲಕಅದು ಅತ್ಯಂತ ನಿಕೃಷ್ಟತೆಗೆ ಅಥವಾ ಅನೈಸರ್ಗಿಕತೆಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಶತ್ರುವನ್ನುಅನೈಸರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತಾ, ವಿಮೋಚನೆಗೆ ಆ ಮೂಲಕ ಸಮಸಮಾಜದ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ದುಡಿಯುವವರನ್ನುನೈಸರ್ಗೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಕೇವಲ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗದೆ, ಅದು ಕವನವಾಗಿಕಲೆಯಾಗಿ, ಹಾಡಾಗಿ ಅರಳಿದೆ. ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ಮಾಣದ ಸ್ವರೂಪ ಇಲ್ಲಿ ಮೈತುಂಬಿ

ಬಂದಿದೆ. ಈಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ನೆಲೆ-ಹಿನ್ನೆಲೆ ಏನೆಂಬುದು ಕೂಡ ಈ ಕಾವ್ಯ ಆಲೋಚನೆಯ ಒಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಎಳೆ.ಕವಿ ತಾನು ಯಾರೊಂದಿಗೆ ಮಾತನಾಡುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಯಾರೊಂದಿಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತೇನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸುವುದು ಹೀಗೆ.

ಹಗಲು ವೇಷ ಧರಿಸಿದ ರಾತ್ರಿಯ ಆತ್ಮರತಿಗಳು
ಸುಳ್ಳು ಮಾತುಗಳೊಂದಿಗೆ ಮಾತು ಬಿಟ್ಟಿರುವೆ........

-- ಬೇಲಿಯಾಚೆಯ ಹೂವುಗಳು, ಪುಟ-೧

ಸುಳ್ಳುಮಾತುಗಳೊಂದಿಗೆ ಮಾತು ಬಟ್ಟಿರುವುದಾಗಿ ನಿರ್ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸುಳ್ಳು ಮಾತುಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಯಾವುದೆಂಬುದು ಅಷ್ಟು ಖಚಿತವಾಗಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಈ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಹೀಗೆಯೇ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲುಹೆಣಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಗುಲಾಮ ಕಾಡಿನ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹಾಡಲಾರೆ

-- ಅಮರಚಿಂತ ಕಾವ್ಯ

ಇದು ಅಸಹಾಯಕತೆಯ ಸೊಲ್ಲಲ್ಲ. ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಭೀಕರತೆ ಕಠೋರ ಸುಡುವಾಸ್ತವ. ಇದರಿಂದ ಕವಿ ಅತ್ಯಂತ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಮುಂದುವರಿದು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

ನಾನು ಸದಾ ಬೇಟೆಯ ಜೊತೆಗಿದ್ದೇನೆ
ಬೇಟೆಗಾರನ ಜೊತೆಯಲ್ಲ

-- ಅಮರಚಿಂತ ಕಾವ್ಯ, ಪುಟ-೯೭

ಇಲ್ಲಿಯ ಕವಿಗೆ ಗಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವಾಸೆ. ಹೃದಯದ ಗಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವಾಸೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ವಿಶ್ವ ಹೃದಯದ ಗಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವಾಸೆ. ಇದು ಇಲ್ಲಿಯ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಶಯವಾಗಿಬಂದಿದೆಯಷ್ಟೇ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಇಡೀ ಕಾವ್ಯದ ಬೇರು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೃದಯದ ಗಾಯಗಳಲ್ಲಿಇದೆ ಎಂದು ಸರಳೀಕರಿಸುವಂತಿಲ್ಲ.ಅದೇ ರೀತಿ ಹೃದಯದ ಗಾಯಗಳಿಂದ ಕಾವ್ಯ ಹುಟ್ಟಿಯೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದೂ ಏಕಾ ಏಕಿ ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ.

ನಿನಗಾದ ಅನ್ಯಾಯ ನಮ್ಮೆದೆಗೆ ಚೂರಿ ಇರಿತ...
ಗಾಯವ ಮರೆತು ಬದುಕಲಾರೆವು ನನ ತಂಗಿ ಅನುಸೂಯ
--ಹೋರಾಟದ ಹಾಡುಗಳು,

ಹೌದು. ಹೃದಯದ ಗಾಯಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಗುಂಡಿಗೆಯ ಗಾಯಗಳಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಹುಟ್ಟಿರುವುದಿದೆ. ನೋವು-ವಿಷಾಧಗಳೇ ಈ ಮಾದರಿಯ ಸ್ಥಾಯಿಗುಣ. ಹಾಗೆಂದು ಇದು ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನುವೊರೆಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯುನ್ನು, ಪ್ರತಿಕಾರವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ.ಈ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಹಾಡುಗಳು ಬಂದಿವೆ.ಅವುಗಳನ್ನು ಓದಿದರೆ ಅವುಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಏನೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ.ಅವುಗಳನ್ನು ಹಾಡಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಪರಿಣಾಮ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ದಲಿತ ಕಾವ್ಯಒಂದು ಕಡೆ ಓದನ್ನು ಬಯಸಿದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಹಾಡುವುದನ್ನು ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡನೇ ಮಾದರಿಯ ನೋವನ್ನು ಕುರಿತ ಒಂದು ಧಾರೆಯಾಗಿ ಇದೆ. ಅಂತಹ ಹಾಡುಗಳಿಂದ ಆಯ್ದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳನ್ನು ಮುಂದಿನ ಚರ್ಚೆಗಾಗಿ ದಾಖಲಿಸಬಹುದು.

೧. ತಾಳಿ ಕಟ್ಟುವ ಮುನ್ನ
ತವರು ತೊರೆಯುವ ಮುನ್ನ
ಬಾಳು ಮುಗಿಯಿತೆ ತಂಗಿ ನನ್ನ ಕೂಲಿಯ ತಂಗಿ !!

೨. ಕೋಟಿ ಕೋಟಿ ಬಾಧೆಗಳಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಾಂತರ ನೋವುಗಳಲ್ಲಿ
ನೀ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದೆಯಮ್ಮ ನನ್ನ ತಂಗಿ ಅನುಸೂಯ

೩. ಹಾಲು ಕುಡಿವ ಕೂಸಾ ಕೂಲಿಗೆ ಹೋಗುತಾದ ದಿವಸಾ
ತುತ್ತು ಕೂಳಿಗೆ ಗೇಣುಬಟ್ಟೆಗೆ ಬದುಕು ಬಿಟ್ಟಿಯಾತಾ
ಘಾಸಿಯಾಗುವ ಕೂಸಿನ ಕೂಲಿ ಕಾಸಿನ ಕಿಮ್ಮತ್ತಾ

೪. ಗುಡಿಸಲಲ್ಲಿ ನೀನು ಗೋಳಾಡುವೆ ಯಾತಕಮ್ಮ !!
ಗೋಳಾಡುವೆ ಯಾತಕಮ್ಮ
ಬಾಧೆಯಿಂದ ನೀನು ಬಾಳುವೆ ಯಾತಕಮ್ಮ!!

೫. ಯಾರಿಗೇಳಲಯ್ಯ ಈ ಹೆಣ್ಣಿ ಗೋಳಕತೆಯ ಏನು ಮಾಡಲಯ್ಯಾ
ಈ ಹೆಣ್ಣ ಹಾಳ ವ್ಯಥೆಯ
ಯಾರಿಗೇಳಿದರು ಬಾಧೆ ತೀರಿಸರುಯಾರಿಗೇಳಲಯ್ಯಾ !! ಯಾರಿಗೇ .. !!

೬.	ಅಮವಾಸೆ ಕತ್ತಲು ಅರ್ಧರಾತ್ರಿ ಹೊತ್ತು-ತಂಗ್ಯಮ್ಮ ಹೊಯ್ ತಂಗ್ಯಮ್ಮ
ಎಲ್ಲಿಗಮ್ಮ ನೀ ಹೋಗುತಲಿರುವೆ- ತಂಗ್ಯಮ್ಮ ಹೊಯ್ ತಂಗ್ಯಮ್ಮ
ಬಾವಿಗೆ ಬಿದ್ದರೆ ಬಾಧೆ ಕಳೆಯದು ತಂಗ್ಯಮ್ಮ

೭.	ಸವದತ್ತಿ ಯಲ್ಲವ್ವ ಕರಿವೋಳೆ ಹುಲಿಗೆವ್ವ
ದುನಿಯಾದ ದುರುಗವ್ವನೆ
ಉದೋ ಎಂಬ ಶಬುದ ನೀ ಹೇಳಬೇಕಾ
ಹುಲಿಗೆವ್ವ ಯಲ್ಲವ್ವನೇ !!

೮	ಕಲ್ಲು ಮುಳ್ಳಿಗೆ ಹೇಳಲಾ ನನಗೋಳ ನಾನೇ ಕಲ್ಲಾಗೋಗಲಾ
ತಂದನಾ....
ತಂದಿನಾನಾ ತಾನಿ ತಂದಿನಾನಾ !!

೯.	ಕಣ್ಣಿಟ್ಟು ನೋಡಬಾರದ ಓ ಚಂದಿರನೆ
ಮನಸಿಟ್ಟು ಕೇಳಬಾರದ !!

೧೦.	ಮನೆ ಮನೆಯು ಕತ್ತಲೆ ಪ್ರತಿ ಕಣ್ಣು ಕಣ್ಣೀರು
ರಾಜ್ಯ ಬಂದಿದ್ಯಾರಿಗೋ ರಾಮಣ್ಣ ಸುಖವು ಪಕ್ಕಿದ್ಯಾರಿಗೋ !!

೧೧.	ಹಗಲು ರಾತ್ರಿ ನಾವು ಮಳೆಗಾಳಿ ಬಿಸಿಲೆನದೆ ದುಡಿದುಡಿದು ಸವೆದು ನೆಲಹಿಡಿದೆವಲ್ಲೋ
ಕೂಳು ಸಾಲದ ಬದುಕು ಅಣ್ಣಾ ಒಡೆಯರ ನಾಯಿಗೂ ಕೀಳಾದೆವೋ ಕೂಲ್ಯಣ್ಣ

೧೨.	ನೀ ಹೆಂಗೆ ಬದುಕ್ತೀಯ ತಮ್ಮಾ ಇಂಥ ರಾಕ್ಷಸರ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ
ತಿಂದು ತೇಗುತ್ತಲಿರುವರು ನಿನ್ನ ನೆತ್ತರು ಇಂಗಿರುವಾಗ

೧೩.	ಹಳ್ಳಿಗಾಡ ಹಸುಗೂಸೆ ಹಸು ಕಾಯೋ ಧೀರ ಬಾಲನೆ ಹಾಲು ಮರೆತು ದಿನವೆಷ್ಟಾಯಿತೊ
ಓ ಹಾಲುಗೆನೆಯ ಜೀತಗಾರ ಜೀತಕೆ ಸೇರಿ ದಿನವೆಷ್ಟಾಯಿತೊ !!

ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಇಂತಹ ಹಾಡುಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಘಟನೆಗಳ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಹಟ್ಟಿರುವುದೂಉಂಟು. ಹಾಗೆಂದು ಅವುಗಳ ಭಾವಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂವೇದನೆಗಳಾಗಲಿ, ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ಆಶಯವಾಗಲಿ ಕೇವಲ ಆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಘಟನೆಯ ಸುತ್ತ ಗಿರಕಿ ಹೊಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ನೋವನ್ನುಪಾರಂಪರಿಕ ನೋವಿನೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಸಂಬಂಧಿ ರಾಗ ಭಾವಗಳು ಆಯಾ ಪರಿಸರದಿಂದಲೇ ಎದ್ದು ಬರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಸುಲಭವಾಗಿ ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಓದಿನ ಹಂಗಿಲ್ಲದ ಈ ಹಾಡುಗಳು ಅಕ್ಷರಸ್ಥರು-ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರೆನ್ನದೆ ಎಲ್ಲರಲ್ಲೂ ಅನುರಣಿಸುತ್ತವೆ.

ಈ ಮೊದಲು ೧೩ ಹಾಡಿನ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಯಿತು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರಿಂದಏಳರವರೆಗಿನ ಭಾಗಗಳು, ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಬಂಧಿಯಾದವುಗಳು. ಅಥವಾ ಸ್ತ್ರೀಯ ನೋವನ್ನು ಕುರಿತವು.ಹಾಗಾದರೆ ನೋವಿನಲ್ಲೂ ಸ್ತ್ರೀ ನೋವು, ಪುರುಷ ನೋವು ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು-ಪುರುಷರನ್ನು ಯಾವ ಯಾವ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಯಾವ ಯಾವ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. 'ಯಾರಿಗೇಳಲಯ್ಯ ಈ ಹೆಣ್ಣ ಗೋಳ ಕತೆಯ, ಏನು ಮಾಡಲಯ್ಯ ಈ ಹೆಣ್ಣ ಹಾಳ ವ್ಯಥೆಯ...'* ಎಂಬ ಈ ಹಾಡನ್ನು ಒಳಗಿನಿಂದಲೇ ಹಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಸ್ವತಃ ಹೆಣ್ಣೇ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವಂತದ್ದು. ಅಥವಾ ಸ್ತ್ರೀಯೆ ನಿರೂಪಕಿ. ಹಾಗೆಂದು ಜನರ ನಡುವೆ ಸ್ತ್ರೀಯರೇ ಹಾಡಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಪುರುಷರೂ ಕೂಡ ಹಾಡಬಹುದು; ಹಾಡುತ್ತಾರೆ ಕೂಡ.

ಆದರೆ ಕನ್ನಡದ ಜಾಯಮಾನಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲೇ ಹುಟ್ಟಿದಂತ ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿವೆ.

ಮೇಲಿನ ಹಾಡಿನ ಭಾಗವೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಉಳಿದ ಆರು ಹಾಡುಗಳು ಸ್ತ್ರೀಯ ನೋವನ್ನು ಕುರಿತು ಹಾಡಿದವುಗಳು. ನೋವನ್ನು ಕುರಿತು ಎಂದಾಗ ಹೊರಗಿನವರೇ ಹಾಡಿದ್ದಾರೆಂದಾಯಿತು.ಈ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಪುರುಷರು ಮಾತ್ರವೇ ಹಾಡಿದಾಗ ಹೊರಗಿನವರೆಂದು ಸುಲಭವಾಗಿ ತೀರ್ಮಾನಿಸಿ ಬಿಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಸ್ತ್ರೀ ಹಾಡುಗಾರರೇ ಒಂದೊಮ್ಮೆ ಹಾಡಿದರೆ? ಆಗ ಅದು ಹೊರಗಿನವರು ಹಾಡಿದಂತೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಇಲ್ಲಿಯ ನೋವು ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡು ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ವರ್ಗಶತ್ರುವಿನ ವಿರುದ್ಧದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಸ್ಥೂಲವಾದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಯಾವ ಯಾವ ಸ್ತರದಲ್ಲಿದ್ದಾಳೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಒಡತಿಯಾಗಿ, ಯಜಮಾನಿಯಾಗಿ, ಆಳಾಗಿ, ಕೂಲಿಯ ಆಳಾಗಿ, ಜೀತದಾಳಾಗಿ ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿದ್ದಾಳೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಈ ಮೊದಲು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಹಾಡುಗಳು ಯಾವ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಕುರಿತವು? ಒಡತಿಯನ್ನು ಕರಿತಲ್ಲ. ಯಜಮಾನಿಯನ್ನು ಕುರಿತಲ್ಲ ಇಲ್ಲವೆ ಹೆಗ್ಗಡತಿಯನ್ನು ಕುರಿತಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ 'ಗುಡಿಸಲಲ್ಲಿ ನೀನು ಗೋಳಾಡುವೆ ಯಾತಕಮ್ಮ... ' ಎಂಬ ಹರುಕು-ಮುರುಕು ಗುಡಿಸಲಿನ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತವು. ಜೀತದಾಳನ್ನು ಕುರಿತವು. ಹಾಗಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀ ನೋವು ಎನ್ನುವಾಗ ಅದು 'ಪುರುಷಸಮಾಜ'ದ ಎದುರು ಇಡಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಇಡಿಯಾದ ಸ್ತ್ರೀಯ ನೋವಲ್ಲ; ಅದು ದುಡಿಯುವ, ಶೋಷಿತ ಹೆಣ್ಣಿನ

* ಮೇಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖಿತ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ೮, ೯, ೧೦ ಮತ್ತು ೧೩-ಇವು ತೆಲುಗಿನಿಂದ ಬಂದವು.

ನೋವು. ಇವಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಪುರುಷನೂ ಕೂಡ ಕೂಲಿಯ ಆಳಾಗಿ, ಜೀತದ ಆಳಾಗಿ ಇರುವ ತನಕ ಇವರ ನೋವುಗಳು ವಿಮೋಚನೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಒಂದೇ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಬಯಸುತ್ತವೆ.

ಹಾಗೆಂದು ಜೈವಿಕವಾದ ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷರ ನಡುವಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿನಹಾಡುಗಳು ಮರೆಯುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತ ಮುಕ್ತವಾಗಿಯೇ ಅವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತವೆ.

ಉದಾ: 'ದೇಹ ದಾಹಕೆ ಷಂಡ ಗಂಡನು ಕುಡಿದು ಬಂದನಲ್ಲ....
ಯಾರಿಗೇಳಲಯ್ಯ..........!!

ಆದರೆ ಇಂಥದನ್ನು ಮೂಲಭೂತ ನೆಲೆಗಟ್ಟನ್ನಾಗಿ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಪರಿಗಣಿಸಲೂಬಾರದು. ಹಾಗಾದರೆ ಇಲ್ಲಿಯ ವಿಮೋಚನೆಯ ಮೂಲ ನೆಲೆ ಯಾವುದು?

ಸೆರಗು ಸೊಂಟಕೆ ಸುತ್ತಿಕೋ ತಂಗ್ಯವ್ವ
ಕುಡುಗೋಲು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೋ ತಂಗ್ಯವ್ವ !!
ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿ ಕೂಡಿ ಸಿನಿಮಾ ನೋಡಲು ಹೋದ್ರೆ
ರಕ್ಷಕ ಭಟರೆಂದು ಭಕ್ಷಕರು ಬಂದು ಬಿಟ್ರು
ಖಾಕಿ ಬಟ್ಟೆಯವರು ಕನಿಕರವೇ ಇಲ್ದವರು
ನಿನ ಗಂಡನ ಕೊಂದರೋ... ತಂಗ್ಯಮ್ಮ
ನಿನ ಮಾನ ದೋಚಿದರೋ... ತಂಗ್ಯಮ್ಮ!!

ಈಗ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ದುಡಿವ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡಿನ ನೋವು ಹೀಗೆ ಒಂದು ಸ್ಥೂಲ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು. ಹಾಗಾಗಿ ಚಿಲ್ಲರೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳ ಸ್ತ್ರೀ ವಾದಕ್ಕಿಂತ ಇಲ್ಲಿನ ನೆಲೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಭಿನ್ನ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲೇ ಖಚಿತಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗಕ್ಕೆ, ಬೇರೆಬೇರೆ ಸ್ತರಗಳ ಶೋಷಕ ವರ್ಗಗಳು ಶತ್ರುಗಳು.ಈ ಸಂಬಂಧದ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಶತ್ರುವಿನ ವಿರುದ್ಧ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗದ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡು ಒಂದಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಪುರುಷನ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ವಿರೋಧ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವ ಪುರುಷನದು? ಶತ್ರು ವರ್ಗದ ಪುರುಷನದು.ಈ ಅಂಶ ಮುಂದಿನ ಹಾಡಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ದೋಚುವ ದೊರೆಗಳು ಇರುವಂಥ ಕಾಲವು
ಗಂಡಸರ ಹಿರಿತನದ ಬಂಧನವು ಇರೋತನಕ

ಉತ್ಪತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಿನಗೆ ಹಕ್ಕು ಸಿಗುವ ತನಕ
ನಿನ ಭಾದೆ ತೀರೊಲ್ಲ ನಿನ ಗೋಳು ತಪ್ಪಲ್ಲ
ಬಂಧನವ ನೀ ಕಳಚಿಕೋ ತಂಗ್ಯಮ್ಮ
ಬಂದೂಕು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೋ ತಂಗ್ಯಮ್ಮ !!

ಹೆಣ್ಣು- ಗಂಡನ್ನು ಎದುರು ಬದುರು ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಸರಳ ವಿನ್ಯಾಸ ಇಲ್ಲಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲ.

ಉದಾ: ಸೆರಗು ಸೊಂಟಕೆ ಸುತ್ತಿಕೋ ತಂಗ್ಯಮ್ಮ
ಕುಡುಗೋಲು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೋ ತಂಗ್ಯಮ್ಮ !!

ಈ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಶಸ್ತ್ರ ಹಿಡಿಯಬೇಕೆಂಬ ಕರೆಯಿದೆ. ಅದರ ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಕೂಡ ಇದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಶಸ್ತ್ರ ಹಿಡಿದಿರುವ ವಾಸ್ತವವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಯಾರ ವಿರುದ್ಧ ? ಮತ್ತು ಯಾವ ಹೆಣ್ಣು?ಇದು ಮೇಲಿನ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಅಮೂರ್ತವಾಗಿದೆ. ಈ ಅಮೂರ್ತತೆಯನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನ ಸಾಲುಗಳುಮೂರ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ.

ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿ ಕೂಡಿ ಸಿನಿಮಾ ನೋಡಲು ಹೋದ್ರೆ
ರಕ್ಷಕ ಭಟರೆಂದು ಭಕ್ಷಕರು ಬಂದು ಬಿಟ್ರು
ಖಾಕಿ ಬಟ್ಟೆಯವರು ಕನಿಕರವೇ ಇಲ್ಲೋರು!!

ಶೋಷಿತ ಹೆಣ್ಣು ಶಸ್ತ್ರ ಹಿಡಿಯಬೇಕು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ತನ್ನ ಗಂಡನ ವಿರುದ್ಧ ಅಲ್ಲ.ಬದಲಾಗಿ ತನ್ನ ಗಂಡನ ಪ್ರಾಣವನ್ನೂ ತನ್ನ ಮಾನವನ್ನೂ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮುಗಿಸುತ್ತಿರುವವರ ವಿರುದ್ಧ ಶಸ್ತ್ರ ಹಿಡಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಶಸ್ತ್ರವು ಸಂಪತ್ತು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಸಲುವಾಗಿಯೇ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಖಾಸಗೀ ಒಡೆತನದ ಅಧಿಕಾರದ ವಿರುದ್ಧ ಇಲ್ಲಿಯ ಸ್ತ್ರೀಯ ನೆಲೆ ಇದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಶೋಷಣೆ ರಹಿತ ಸಮಾಜ ನಿರ್ಮಾಣದ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ಮಾಣದ ಆಶಯವೂ ಕೂಡ ಇದೇ ಆಗಿದೆ.

ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ.ಒಂದು: ದಲಿತ ಕಾವ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು. ಇದನ್ನು ಕುರಿತು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನಡೆಸಲಾಯಿತು. ಎರಡನೇ ಅಂಶ : ದಲಿತ ಕಾವ್ಯದ ಮಿತಿ. ಆರಂಭದಮಾತುಗಳಲ್ಲೇ

ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿರುವಂತೆ, ಈ ಮಿತಿಯು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತಭಿನ್ನವಾದ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಎದುರುಬದುರು ಇಟ್ಟು ನೋಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ದಲಿತ ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲಕ ಮಂಡಿತವಾಗಿರುವ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಹಾಗೂ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರನ್ನು ನೈತಿಕವಾಗಿ,ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ.

ಔಪಚಾರಿಕ ಶಿಕ್ಷಣವು ಈ ಶತಮಾನದ ಮುಖ್ಯ ಶಕ್ತಿಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಶಕ್ತಿಯು ಪ್ರಕೃತಿಜನ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ಬರಿಯ ಶಕ್ತಿಯೇ. ಬದಲಾಗಿ ಅದು ಮಾನವನಿಂದ ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದಾದರೆ ಅದು ಅಸ್ತ್ರವೂಆಗುತ್ತದೆ. ಉದಾ: ಬಿಸಿಲು ಪ್ರಕೃತಿಜನ್ಯಶಕ್ತಿ. ಅದನ್ನು ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಅಸ್ತ್ರವಾಗಿ ಬಳಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಣುಬಾಂಬ್ ! ಶಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು; ಅಸ್ತ್ರವೂ ಹೌದು.ಇದೇ ರೀತಿ ಔಪಚಾರಿಕ ಶಿಕ್ಷಣವೇನೂ ಪ್ರಕೃತಿಜನ್ಯ ವಸ್ತುವಲ್ಲ.ಅದು ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತ. ಹಾಗಾಗಿ ಅದುಒಂದು ಕಡೆ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಅದು ಅಸ್ತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಅಕ್ಷರವು ಔಪಚಾರಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದ ಜೀವಾಳವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅಕ್ಷರಜ್ಞಾನವು ಔಪಚಾರಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದ ಶಕ್ತಿಯ ಆಯಾಮವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿ ಒಪ್ಪಿಸಿತು. ಬದಲಾಗಿ ಅದರ ಅಸ್ತ್ರದ ಆಯಾಮವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಟ್ಟಿತು. ಮಾನವ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಜ್ಞಾನದ ವಿರುದ್ಧ ಬಲವಾದ ಪ್ರತಿರೋಧಗಳು ಬಂದಿರಲೇಬೇಕು ಹಾಗಾಗಿ ಒಂದು ವರ್ಗವು ಅದನ್ನು ದೈವೀಕರಿಸಿತು.ಈ ಕಡೆ ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗವುಅದರ ಮುಖದ ಎದುರಿಗೆ 'ಓದು ಒಕ್ಕಾಲು, ಬುದ್ಧಿ ಮುಕ್ಕಾಲು' ಎಂದಿತು. ಅದು ಅಸ್ತ್ರವಾಗು ತ್ತಿರುವುದರ ಸೂಚನೆಗಳು ಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿ ಕೆಲವರನ್ನು ಹೀಗೆ ಕಾಡಿದ್ದಿದೆ.

೭೦ ರ ದಶಕದಿಂದೀಚೆಗೆ ದಲಿತರಲ್ಲೇ ಕೆಲವರು ಅಕ್ಷರ ಕಲಿತರು. ನೌಕರಿ ಸೇರಿದರು.ಬರೆದರು. ಸಾಹಿತಿಗಳು ಆದರು. ಈ ವರ್ಗದವರು ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಏಕೈಕ ವರವೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿದರು.ಅದನ್ನು ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದರು. ಎಳ್ಳುಕಾಳಷ್ಟು ಅದನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಅಕ್ಷರ ಕಲಿಸುತ್ತಿರುವವರಲ್ಲಿ ಇರುವ ವ್ಯೂಹತಂತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತು ಕಿಂಚಿತ್ತು ಆಲೋಚಿಸಲಿಲ್ಲ. ಇಂದಿನ ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು-ಅಕ್ಷರವನ್ನು ಕಲಿಸಬೇಕೆಂಬ ಧೋರಣೆ ಬಲವಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಆದರೆ ಯಾರಿಗೆಲ್ಲಾ ಅಕ್ಷರ ಕಲಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆಯೋ ಅಂಥವರಿಗೆ ಕಲಿಯಲು ಬೇಕಾದಂಥ ಮೂಲಭೂತ ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸರವೇ ಇಲ್ಲ.

ಅದರಿಂದ ಜನರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿಸುವ ಹುನ್ನಾರವಾಗಿ ಆ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ಇಂದು ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ.

ಔಪಚಾರಿಕ ಶಿಕ್ಷಣವು 'ವರ' 'ಶಕ್ತಿ' ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯುಳ್ಳ ತಾತ್ವಿಕ ಆಲೋಚನೆಯಡಿಯಲ್ಲೇ ಬಂದಿರುವ ಕವನದ ಕೆಲವು ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಕತ್ತಲೆ ಬೋರ್ಡಿನ ಮೇಲೆ ಅ ಆ
ಅಕ್ಷರಗಳ ನಡುವೆ ಅವ್ವ ಅಪ್ಪನ ಚರಿತ್ರೆ ಸಿಕ್ಕಿದವು
ನಮ್ಮ ಊರು, ಕೇರಿ, ಸಮಾಧಿಗಳು ಸಿಕ್ಕಿದವು
ಅಸ್ತಿಪಂಜರಗಳ ಪಾತಾಳದಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟು
ಮಾತುಗಳು ಸಿಕ್ಕಿದವು........

--ದಲಿತ ಕಾವ್ಯ, ಪುಟ-೧೭

ಅಕ್ಷರ ಶಿಕ್ಷಣದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಮೇಲಿನ ಸಾಲುಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿವೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಪರವಾದ ಒತ್ತು ಇದೆ.ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಶಕ್ತಿ, ಬೆಳಕು, ಕಣ್ಣು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆಅದನ್ನು ಒಡೆದು ನೋಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಸರಳೀಕರಣಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ಆಲೋಚನಾ ಮಾದರಿಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಇಡಿಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಇದನ್ನೇ ದಲಿತರ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಕುರಿತ ಅಂತಿಮಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದೂ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ, ಅಥವಾ ಈ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಸರಳೀಕರಿಸಿ ಅಖಿಲ ಕರ್ನಾಟಕ ಮಟ್ಟದ ದಲಿತ ಚಿಂತನೆಯೆಂದೂ ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕುತೂಹಲವೆಂದರೆ ದಲಿತ ಲೋಕದ ಒಳಗೆ ಈಒಂದೇ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಯಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಆಲೋಚನೆ ಕೂಡ ಇದೆ. ಆರ್.ಮಾನಸಯ್ಯನವರ ಒಂದು ಹಾಡಿನ ಮೂಲಕ ಇದು ದೃಢವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಹಾಡು ಸಂಭಾಷಣೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿದೆ.ಅದರಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಓದಿದವನು. ಅಣ್ಣ ಓದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಅಣ್ಣನು ತಮ್ಮನನ್ನು ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ತಮ್ಮ ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾ,ಇವನ್ನು 'ತಿಳಕೊ' ಎಂದು ಅಧಿಕಾರವಾಣಿಯಿಂದಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಅಣ್ಣನು ತಾನೇ ಕೇಳಿದ ಅದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ತನ್ನಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ, ಅರ್ಥಾತ್ ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗದ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ತಮ್ಮ ಪೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಚಿತ್ರದುರ್ಗಜಿಲ್ಲೆಯ ಒಂದು ಕೋಲಾಟದ ಹಾಡಿನ ದಾಟಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಅದರ ಕೆಲವು ಚರಣಗಳನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಅಣ್ಣ: ಶಹರದಾಗ ಓದಿದ ಶ್ಯಾಣೆಸಾದ ನನ ತಮ್ಮ ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರ ಪ್ರಾಣಿಯ ಹೆಸರೇನ ಕೋಲೆ

ತಮ್ಮ: ಮಾಸ್ತರೇಳಿದ ಮಾತು ಪುಸ್ತಕದಾಗ ಇತ್ತು ಹುಲಿರಾಜನೆಂದು ತಿಳಕೊಳ್ಳೊ ಕೋಲೆ

ಅಣ್ಣ: ದೇಶದ ಬಿತ್ತನೆ ಉದ್ಯೋಗ ಎತ್ತಿನ ಮ್ಯಾಲಿರುವಾಗ
ಮಣ್ಣಿನ ಮಗ ನಮ್ಮ ಬಸವಣ್ಣ ಕೋಲೆ!!
ಮಣ್ಣಿನ ಮಗ ನಮ್ಮ ಬಸವಣ್ಣ ಬಂಗಾರದ್ಹೋರಿ ರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕೆ ರಾಜನೆಂದು ಬರಕೊಳ್ಳೊ ಕೋಲೆ!!
ಅಣ್ಣ: ಪಟ್ಟಣದಾಗೋದಿದ ಪಂಡಿತ ನನ ತಮ್ಮ ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರ ಪಕ್ಷಿಯ ಹೆಸರೇನ ಕೋಲೆ
ತಮ್ಮ: ಮಾಸ್ತರೇಳಿದ ಮಾತು ಪುಸ್ತಕದಾಗ ಇತ್ತು ಬಣ್ಣದ ನವಿಲೆಂದು ತಿಳಕೊಳ್ಳೊ ಕೋಲೆ!!
ಅಣ್ಣ: ಮೂಡಣ ಸುದ್ದಿ ಮುಂಗೋಳಿ ತತ್ತಿ ಹಾಕುವ ಪುತ್ಥಳಿ ಕೋಳಿ ಕೆಂಗೋಳೆಂದು ಬರಕೊಳ್ಳೊ
ಕೋಲೆ!!
ಅಣ್ಣ: ಎಂ.ಎ. ಓದಿದ ನನ ತಮ್ಮ ಸುಮ್ಮನ್ಯಾಕ ಕುಂತಿ
ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರ ಭಾಷೆಯ ಹೆಸರೇನ ಕೋಲೆ
ತಮ್ಮ: ಮಾಸ್ತರೇಳಿದ ಮಾತು ಪುಸ್ತಕದಾಗ ಇತ್ತು ಹಿಂದಿ ಹಿಂದಿ ಎಂದು ತಿಳಕೊಳ್ಳೊ ಕೋಲೆ
ಅಣ್ಣ: ಕನ್ನಡ ಮೊದಲಾಗಿ ಕಾಶ್ಮೀರಿ ಕಡೆಯಾಗಿಸರ್ವ ಭಾಷೆ ನಮಗೆ ಸಮನಾಗಿ ಕೋಲೆ

ಎಚ್. ಗೋವಿಂದಯ್ಯನವರ ಕವಿತೆ ' ಅ ಆ ಮತ್ತು... ' ಅದರಲ್ಲಿ ಮಂಡಿತವಾಗಿರುವ ವಿಚಾರದಂತೆಯೇ ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪನವರ 'ಮಾದಿಗರ ಹುಡುಗಿ' - ಎಂಬ ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿತವಾಗಿದೆ. ಊರ ಹೊರಗಿನ ಮಾದಿಗರ ಹಟ್ಟಿಯ ಮಾದಿಗರ ಹುಡುಗಿ ಪುಟ್ಟಿ "ಎಲ್ಲಕ್ಷರ ಕಲಿತ ಚೆನ್ನ ಚೆಲುವೆ ". ಅಕ್ಷರ ಕಲಿತ ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಊರಿನಲ್ಲಿ ನೀರು ತರುವವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಂಡಾಯ ಹೂಡಿದಳು ಎಂಬಂತೆ ವಿಚಾರ ಮಂಡಿತವಾಗಿದೆ.

ಆದರೆ ಆರ್. ಮಾನಸಯ್ಯನವರ ಕವಿತೆಯ ವಿಚಾರ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಇದರ ಪ್ರಕಾರಅಕ್ಷರ ಕಲಿಯುವುದೆಂದರೆ ಜೀವನ ಸಹಜವಾದ ಕೆಲವನ್ನು ಮರೆಯುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ದುಡಿಯುವವರಆಜನ್ಮ ಮಿತ್ರನಾಗಿರುವ ಬಸವಣ್ಣನ ಜಾಗದಲ್ಲಿ; ಶಿಕ್ಷಣದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಬಸವಣ್ಣನ ಯಮನಾದ ಹುಲಿಯನ್ನು ತಂದಿರಿಸುತ್ತದೆ. ಬೆಳಗಿನ ಜಾವ ಕೋಳಿಯ ಕೂಗಿನೊಂದಿಗೇ ದುಡಿಮೆ ಆರಂಭಿಸುವ, ಕೋಳಿಯ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ನವಿಲನ್ನು ತಂದಿರುಸಿದೆ. ಕನ್ಯಾಕುಮಾರಿಯಿಂದ -ಕಾಶ್ಮೀರದವರೆಗೆ ನೂರಾರು ಜನರಾಡುವ ನೂರಾರು ಭಾಷೆಗಳಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಆ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿಯನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಆಯಾಮವನ್ನು ಅಣ್ಣನು ಬಹಳ ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾನೆ; ಮತ್ತು ಸರಿಯಾಗಿ ಉತ್ತರವನ್ನೂ ನೀಡಿ ' ಬರಕೊಳ್ಳೋ' ಎಂದು ಆಜ್ಞಾಪಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಅಕ್ಷರ ಶಿಕ್ಷಣ ಓದುವುದನ್ನು ಬರೆಯುವುದನ್ನು ಕಲಿಸಬಹುದು. ಅದರಿಂದ ಕೆಲವರಿಗೆ ನೌಕರಿಯೂ ಸಿಗಬಹುಸು. ಆದರೆ ಅದರಿಂದಲೇ ವಿಮೋಚನೆ ಎನ್ನುವ ಆಲೋಚನೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಮಿತಿ.ಏನನ್ನು ಕಲಿಸುತ್ತಿದೆ? ಹೇಗೆ ಕಲಿಸುತ್ತಿದೆ? ಏಕೆ ಕಲಿಸುತ್ತಿದೆ? ಈ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಲೇಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದು ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕಿರುವ ಆಯಾಮ.

ದಲಿತ ಕಾವ್ಯದ ಮತ್ತೊಂದು ಮಿತಿ ಎಂದರೆ ಅದು ಮಹಿಳೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಸೂಳೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿರುವ ರೀತಿ. ಮಹಿಳೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಈ ಮೊದಲೇಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸೂಳೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತಾಳಿರುವ ವಿಕೃತ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಇದುಮುಖ್ಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಇಡಿಯಾಗಿ ದಲಿತ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶ ಇದೆಯೆಂದು ಇದರರ್ಥವಲ್ಲ.ಬದಲಾಗಿ ಎಲ್ಲೋ ಒಂದು ಕಡೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಎಳೆ ಇದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅದನ್ನು ನಗಣ್ಯ ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲ.

ನಾಕಾಣೆಯ ಕಚಡಾ ಸೂಳೆಯರು ತಮ್ಮ ಸೆರಗನ್ನು ಹಾಸಿ
ಹೇಗೇಗೋ ಅಂದಿನ ದಿನ ಕಳೆಯುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ.......

--ಮ್ಯಾನಿಫೆಸ್ಟೋ, ಪುಟ-೯

ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಲಾಲ್ ಬಾಗಿನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಕವನ ಇದು. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ 'ಸ್ತ್ರೀ'ಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಹೀನಾಯವಾಗಿ ಮತ್ತು ನಿಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಳಕಳಿ' 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆ' ಎಂದು ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸದೆ ಹೊಗಳುವ ಮಾದರಿಯೊಂದಿದೆ. ಆದರೆಅ ಮಾದರಿಯ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನಕ್ಕೆ ಎಂಥಾ ಅಪವಾದಗಳು ಇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮೇಲಿನ ಸಾಲುಗಳು ಎತ್ತಿತೋರಿಸುತ್ತಿವೆ. 'ನಾಕಾಣೆಯ ಕಚಡಾ ಸೂಳೆಯರು' ಎಂದು ಏಕಾಏಕಿ ಸ್ತ್ರೀ ವಿರೋಧಿ ಧೋರಣೆತಾಳಿರುವ ಇಲ್ಲಿನ ನಿಲುವು ಕೇವಲ ಸ್ತ್ರೀ ವಿರೋಧೀಯಲ್ಲ. ಅದು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಜೀವವಿರೋಧೀಯೂ ಹೌದು. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತು ಬೇರೆ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಬಾಲ್ಯದಿ ಕೊರಳಿಗೆ ತಾಳಿಯ ಬಿಗಿಸಿ ವಿಧವೆಯಾಗಿಸಿದರು
ಮುಂಡೆ ಹೆಂಗಸಿಗೆ ಗಂಡಬೇಡವೆಂದು ದಂಡವ ವಿಧಿಸಿದರು!!
ಮೌನ ಕ್ಷಣಗಳ ಮೆಟ್ಟಿದ ಹೆಣ್ಣು ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟಳಲ್ಲ
ಲಜ್ಜೆಯಿಲ್ಲದ ಹೆಂಗಸೆಂದರು ಸೂಳೆಯೆಂದರಲ್ಲ...!!

ಇದೇ ರೀತಿ ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಬಂದಿರುವ ಹಾಡಿನ ಕೆಲವು ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ನಮ್ಮೂರ ಸೀಮ್ಯಾಗ ಇಸ್ನೊಬ್ಬ ಜೋಗಾತಿ- ಹುಲಿಗೆವ್ವ ಯಲ್ಲವ್ವನೆ
ಅಪ್ಪವ್ವ ಗಳಿಸಿದ ತಿಪ್ಪ್ಯಾಗುಟ್ಟಿದಾಕಿ - ಹುಲಿಗೆವ್ವ ಯಲ್ಲವ್ವನೆ
ಮದುವೆ ಇಲ್ಲದೇನೆ ಮದುಮಗಳಾದಾಕಿ - ಹುಲಿಗೆವ್ವ ಯಲ್ಲವ್ವನೆ
ಗಂಡನಿಲ್ಲದ ನಾಕು ಗಂಡುಗಳ್ಹಡದಾಕಿ - ಹುಲಿಗೆವ್ವ ಯಲ್ಲವ್ವನೆ
ಹುಟ್ಟಿದ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಊರ್ಹೆಸರಿಟ್ಟಾಕಿ - ಹುಲಿಗೆವ್ವ ಯಲ್ಲವ್ವನೆ
ಮಾಯಗಾರ್ತಿ ಜೋಗವ್ವನ ಮೈಯೆಲ್ಲಾ ಬೆತ್ತಲೆ! ಹುಲಿಗೆವ್ವ ಯಲ್ಲವ್ವನೆ
ಮಾನ ಮುಚ್ಚಲು ಮತ್ತೆ ಮೈಮಾರುತ್ತಾಳೆ! ಹುಲಿಗೆವ್ವ ಯಲ್ಲವ್ವನೆ

ಇದು ಆರ್. ಮಾನಸಯ್ಯನವರ ಹಾಡು.ಜೋಗತಿಯ ಕಣ್ಣೀರಿನ ಕತೆಯನ್ನು ಹೃದಯ ಕುಲುಕುವಂತೆಹೃದಯ ಕರಗುವಂತೆ ಬಿಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

"ನಾಕಾಣೆಯ ಕಚಡಾ ಸೂಳೆಯರು ಹೇಗೇಗೋ ಅಂದಿನ ದಿನ ಕಳೆಯುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ"ಎಂಬ ಜೀವವಿರೋಧಿನಿಲುವಿನ ಮುಂದೆ, "ಮಾನ ಮುಚ್ಚಲು ಮತ್ತೆ ಮೈ ಮಾರುತ್ತಾಳೆ" ಎಂಬ ಒಂದೇ ಒಂದು ಸಾಲುಧ್ವನಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿದ್ದು ನಮ್ಮ ಮೈ ಝುಂ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾದರಿ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ಮಾಣದ ಉತ್ತಮ ಮಾದರಿ.

ಇದೇ ರೀತಿಯ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಬಹುದು. "ಊರಾಚೆ ಅಟ್ಟಿ ಬದಲು ದಡದಾಚೆ ನೂಕಿದ್ದರೆ ಸಮುದ್ರದೊಳಗಡೆ ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ಮೀನುಗಾಳಾಗುತ್ತಿದ್ದೆವು."(ಗೋಧೂಳಿ, ಪುಟ -೧೦), ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು;

'ಮರುಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ನಾನು ಮುಂಬಾಗಿಲ ಹೆಳವ ಬಿಕ್ಷುಕನಾಗಬೇಕು' (ಗೋಧೂಳಿ, ಪುಟ-೪೬) ಎಂದಿರುವುದು- ಇವು ಪರ್ಯಾಯ ತಿಳಿಯದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಪಲಾಯನವಾದಿ ವಿಚಾರಗಳು.

'ಅತ್ತೆ ಸೊಸೆ ಆತ್ಮ ಕಥೆ' ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಡೆ ವರ್ಣಸಂಕರದ ವಿಚಾರ ಬಂದಿದೆ.(ಪುಟ: ೨೫) 'ಕೊಂಡಿಗಳು ಮತ್ತು ಮುಳ್ಳು ಬೇಲಿಗಳು' ಎಂಬ ಕವನ ಸಂಕಲನದ ಅರ್ಪಣೆ ಹೀಗಿದೆ.

ಈ ಪವಿತ್ರ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ
ಜನ್ಮ ಪಡೆದ ಅಪವಿತ್ರರಿಗೆ - ಇಲ್ಲಿ ಅಪವಿತ್ರರೆಂದರೆ ದಲಿತರೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆ

ದಲಿತರನ್ನುಅಪವಿತ್ರರೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವವರು ದಲಿತರಲ್ಲದವರು. ದಲಿತರೆಂದೂ ಅಪವಿತ್ರರಲ್ಲ; ಅವರು ಪವಿತ್ರರೇ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ತಿರುಚಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲವೂ ಕೂಡ ದಲಿತ ಕಾವ್ಯದ ಮಿತಿಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಅದೇ ಸಮಯ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕಿರುವ ತೊಡಕುಗಳೂ ಆಗಿವೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ ೫

ದಲಿತ ಕಥಾ ಸಾಹಿತ್ಯ: ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ನೆಲೆಗಳು

೫.೧ ಕಥಾ ಸಾಹಿತ್ಯ: ಪಾರಂಪರಿಕ ಹಿನ್ನೋಟ

ಕಥಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವಾಗ, ಕತೆ - ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಎರಡೂ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಕತೆಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಕನ್ನಡ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಗಿಂತ ಕತೆಗಳ ಪಾಲೆ ದೊಡ್ಡದಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಈ ಪ್ರಕಾರವನ್ನುಹಿನ್ನೋಟದ ಮೂಲಕ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಕತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ - ಆಲಿಸುವ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಗೆ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಇತಿಹಾಸವಿದೆ. ಅದು ಸಮುದಾಯ ಬದುಕಿನೊಂದಿಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ವಿನ್ಯಾಸಗಳೇನು? ಎಂಬುದರ ಕಡೆಗೆ ಇಲ್ಲಿಪ್ರಧಾನ ಗಮನ ಕೊಡಲಾಗಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಅಂಶಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುವುದು.

ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣ ಕತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ವಿವರಗಳಿಗಾಗಲಿ, ಪ್ರಭಾವ ಪ್ರೇರಣೆ ಮುಂತಾದ ಅಂಶಗಳಿಗಾಗಲಿ ಒತ್ತು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಸಮೀಕ್ಷಾ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಣ್ಣ ಕತೆಗಳು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಪತ್ರಿಕೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಪ್ರಕಟವಾದವು. ೧೯೦೦ ರಲ್ಲಿ 'ಸುವಾಸಿನಿ' ಎಂಬ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಪಂಜೆಮಂಗೇಶರಾಯರ 'ನನ್ನ ಚಿಕ್ಕತಾಯಿ', 'ಭರತ ಶ್ರಾವಣೆ, 'ಕಮಲಪುರದ ಹೋಟೆಲಿನಲ್ಲಿ' ಮೊದಲಾದ ಕತೆಗಳೆ ಕನ್ನಡ ಸಣ್ಣ ಕತೆಯ ಮೊದಲ ಉದಾಹರಣೆಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣ ಕತೆಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗಿದೆ ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳೂ, ಚರ್ಚೆ - ಸಂವಾದಗಳು ಇವೆ.

ಪಂಜೆಯವರ ನಂತರ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾಗದಿಂದ ಕೆರೂರು ವಾಸುದೇವಾಚಾರ್ಯರು, ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಭಾಗದಿಂದ ಎಂ.ಎಸ್.ಕಾಮತರೂ ಸರಿಸುಮಾರು ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣಕತೆಗಳನ್ನು ಬರೆದರು. ಕೆರೂರು ವಾಸುದೇವಾಚಾರ್ಯರು 'ಸಚಿತ್ರ ಭಾರತ' ಮತ್ತು 'ಶುಭೋದಯ' ಎಂಬ ಪತ್ರಿಕೆಗಳ ಸಂಪಾದಕರಾಗಿದ್ದರು. ಇವುಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಅವರ ಕತೆಗಳು ಪ್ರಕಟಗೊಂಡವು. ಪಂಜೆ,ಕೆರೂರು ಮತ್ತು ಕಾಮತ್ ಈ ಮೂವರ ಕತೆಗಳು ಮೊದಲು ಪ್ರಕಟವಾದದ್ದು ನಿಯತಕಾಲಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ. ಈ ನಿಯತಕಾಲಿಕೆಗಳು ಸೀಮಿತ ಪ್ರಸಾರ ಹಾಗು ಸಂಪರ್ಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸರಿಯಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಎಲ್ಲಾ ಭಾಗದ ಓದುಗರಿಗೂ ತಲುಪಲಾಗಲಿಲ್ಲ.

ಸಣ್ಣ ಕತೆಗಳಿಗೆ ಸಮಗ್ರ ಸ್ವರೂಪ ದೊರೆತದ್ದು ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಂದಲೇ ಎನ್ನಬಹುದು. ಮಾಸ್ತಿಯವರೂ ಕೂಡ ಕೆರೂರು ಮತ್ತು ಕಾಮತರ ಜೊತೆಗೇ ಕತೆಗಳನ್ನು ಬರೆಯಲು ಶುರು ಮಾಡಿದರು. ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಮೊದಲ ಕತೆ ೧೯೧೧ ರಲ್ಲಿ 'ಮಧುರವಾಣಿ' ಎಂಬ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟ ವಾಯಿತು. ೧೯೨೦ ರಲ್ಲಿ ಅವರ 'ಕೆಲವು ಸಣ್ಣ ಕತೆಗಳು' ಎಂಬ ಸಂಕಲನ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ಸಣ್ಣ ಕತೆಗಳು ತಮ್ಮ ಸ್ಪಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪಗಳೊಂದಿಗೆ ಬರತೊಡಗಿದವು. ಮಾಸ್ತಿ ಯವರ ಕತೆಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪಗಳ ಬಗ್ಗೆ, ಜೀವನ ದರ್ಶನದ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ವಿಮರ್ಶೆ ನಡೆದಿದೆ. ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅವರ ಕತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುವುದು. ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೆ ಬದುಕಿನ ಸಂಕೀರ್ಣಅನುಭವಗಳ ಅರಿವಿದೆ. ಅಂತಹ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ಸಣ್ಣ ಕತೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಕತೆಗಳನ್ನು ಓದಿದಾಗ, ಇದು ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಧೋರಣೆ ಎಂದು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವಂಥ ನಿರೂಪಣಾ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರದು. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಅನೇಕ ಕತೆಗಳನ್ನು ತನಗೆ ಬೇರೊಬ್ಬರು ಹೇಳಿದ್ದು ಎಂದು ಶುರುಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೆ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿಯ ಪ್ರೀತಿ, ನೋವು ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು, ಅನ್ಯಾಯ, ಮೋಸ, ದುಷ್ಟತನಗಳ ಅರಿವು ಚನ್ನಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಈ ಎಲ್ಲವೂ ಕೂಡ ಅವರ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ನಿಲ್ಲದೆ ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಂಬಂಧ ಪಡೆದು ಮೈಯೊಡೆಯುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಅನ್ಯಾಯ, ಮೋಸ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೆ ಅಸಹನೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅಂತಹ ಅನ್ಯಾಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡೇಳುವ ಮನೋಧರ್ಮ ಇವರದಲ್ಲ. ಆಕ್ರೋಶ, ಬಂಡಾಯಗಳಂಥ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಫಲಪ್ರದ ವಾದವುಗಳು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೆ ನಂಬಿಕೆ ಕಡಿಮೆ. ಇವುಗಳ ಬದಲಿಗೆ ಅಂತಶ್ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಂಯಮಗಳನ್ನು ಮೌಲ್ಯಗಳೆಂದು ಅವರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ.

ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಕತೆಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಸ್ವರೂಪದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇನೇ ಇರಲಿ. ಮುಂದೆ ಅನೇಕ ಕತೆಗಾರರು ಇವರಿಂದ ಪ್ರಭಾವ ಪಡೆದುದ್ದು ಇದೆ. ಆನಂದ, ಸಿ.ಕೆ.ವೆಂಕಟರಾಮಯ್ಯ, ಭಾರತೀಪ್ರಿಯ, ಅಶ್ವತ್ಥ, ಗೊರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್, ಎಂ.ವಿ. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯ ಮುಂತಾದವರು ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಪ್ರಭಾವದಲ್ಲಿ ಕತೆ ಬರೆಯಲು ಶುರುಮಾಡಿದವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು. ಆನಂದರ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಕತೆ 'ನಾನು ಕೊಂದ ಹುಡುಗಿ'. ಇದು ತನ್ನ ಮೌಲ್ಯ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಇಂದಿಗೂ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವ ಕತೆಯಾಗಿದೆ. ಗಂಭೀರವಾದ ಈ ಕತೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದವು ಬಹುತೇಕ ದಾಂಪತ್ಯ ಪ್ರಣಯದ ಕತೆಗಳು.

ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಪ್ರಭಾವ ಅನೇಕರ ಮೇಲಾಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗಲೂ ಈ ಮಾತನ್ನು ಅಖಿಲ ಕರ್ನಾಟಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ದುಂಡಾಗಿ ಆರೋಪಿಸಲು ಅಥವಾ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇವರ ಪ್ರಭಾವ ಬಹುತೇಕ ಮೈಸೂರು ಭಾಗಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತಹದು. ಇದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜಗತ್ತು ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯಾಗಿತ್ತು. ಮೈಸೂರು ಭಾಗಕ್ಕೆ ತಗುಲಿದ ವಸಾಹತು ಪ್ರಭಾವ ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷಣ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾಗಕ್ಕೆ ತಗುಲಲಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಲಾಭ - ನಷ್ಟದ ಚರ್ಚೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಭಾಗದ ಕತೆಗಾರರು ಹೆಚ್ಚು ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಕತೆಗಳನ್ನು ಬರೆದರು. ಆ ಮೂಲಕ ಗ್ರಾಮೀಣ ಬದುಕಿನ ನೈಜವಾದ ಮತ್ತು ದಟ್ಟವಾದ ಅನುಭವ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕಟ್ಟಿದರು. ವಾಸ್ತವತಾವಾದವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ನಿಷ್ಠುರವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಿದರು. ಸಂಭಾಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಡುಮಾತಿನ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ತಂದರು. ಆನಂದ ಕಂದ, ಕೃಷ್ಣಕುಮಾರ ಕಲ್ಲೂರ ಮೊದಲಾದವರು ಹೀಗೆ ಬರೆದ ಕೆಲವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಆನಂದ ಕಂದರಿಗೆ ಹಳ್ಳಿಯ ಜೀವನದ ಕಷ್ಟ ಕಾರ್ಪಣ್ಯ ಜೀವನೋತ್ಸಾಹ, ದ್ವೇಷ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಆತ್ಮೀಯವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇದೆ. ವಾಸ್ತವ ವಿವರಗಳ ಮೂಲಕ ಗಟ್ಟಿ ಯಾದ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಅವರು ನಿರ್ಮಿಸಬಲ್ಲರು. ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಬದುಕಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ ಕತೆಗಾರರಲ್ಲಿ ಇವರು ಸಮರ್ಥರು.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹಾಸ್ಯವನ್ನೇ ಪ್ರಮುಖವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಕತೆಗಳನ್ನು ಬರೆದವರಲ್ಲಿ ಗೊರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ ಒಬ್ಬರು. ಇವರ ಕತೆಗಳು ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರ ಉದ್ದೇಶವಿಲ್ಲದೆ ಲಲಿತ ಪ್ರಬಂಧಗಳ ಹಾಗೆ ಸಡಿಲವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾದ ಸಂಗತಿ, ವ್ಯಕ್ತಿ, ಪ್ರಸಂಗಗಳ

ಚಿತ್ರಣಕ್ಕಷ್ಟೆ ಬರವಣಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಈ ಮೇಲೆ ಹೆಸರಿಸಿದವರ ಜೊತೆಗೆ ಎ.ಆರ್.ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಕಡೆಂಗೋಡ್ಲು ಶಂಕರಭಟ್ಟ, ಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆ ಮುಂತಾದವರೂ ಕೂಡ ಕತೆಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ.

ಆ ಕಾಲವು ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧ, ಸ್ಥಳೀಯ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧಬಿಡಿ ಬಿಡಿಯಾಗಿಯೂ,ಇಡಿಯಾಗಿಯೂ ದಂಗೆ,ಹೋರಾಟ,ಸಂಘರ್ಷಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲವಾಗಿತ್ತು. ಕರ್ನಾಟಕದ ನೆಲವೂ ಇದರಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಂಚಿತವಾಗಿರಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಇಂಡಿಯ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಪರ್ಯಾಯದ ನಿರ್ವಚನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿತ್ತೊ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕವೂ ಅದೇ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿತ್ತು. ಈ ನಡುವೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಕೆಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೂ ಇರಬಹುದು. 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ' ಎಂಬುದು ಮುಟ್ಟ ಬೇಕಾದ ಗುರಿಯಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗಿ ಆ ಕಾಲದ ಬರವಣಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಆಶಾವಾದಿಯಾಗಿತ್ತು. ಆದರ್ಶೀಕರಣ ಅದರ ವಾತ್ಸಲ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ನಾಡಿನ ಇತಿಹಾಸ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಭಾಷೆ, ಕಲೆ ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೊಸ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಅದು ಪ್ರಕಟಿಸಿತು. ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದವು ಮುಖ್ಯ ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು. ಮನುಷ್ಯ ಚೇತನವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಉದಾತ್ತವಾದುದು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಬಲ ವಾಯಿತು. ಮನುಷ್ಯನ ಆಂತರಿಕ ಘನತೆ, ಸಹನಶಕ್ತಿ, ಇವು ಸಾಮಾನ್ಯರ ಬದುಕಿನಲ್ಲೂ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಲೇಖಕರು ತೋರಿಸಿದರು. ಈ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಜನ ಸುಧಾರಣವಾದಿಗಳು ಭಾರತೀಯಸಮಾಜದ ಎಷ್ಟೋ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಇಂದಿನ ಬದುಕಿಗೆ ಸಂಗತವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿ ಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದ್ದ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನುಲೇಖಕರೂ ಗುರುತಿಸಿದರು. ಹಳೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಬಗೆಗೆ ಸಂದೇಹಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾದವು. ಆದರೂಹೆಚ್ಚಿನವರು ಸುಧಾರಣೆ ಮತ್ತು ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯ ಕಡೆಗೆ ಒಲವು ತೋರಿಸಿದರು.

೧೯೪೩ ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಲೇಖಕರ ಸಂಘವು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂತು. ತಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರಗತಿಶೀಲರೆಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಲೇಖಕರ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಅ.ನ.ಕೃಷ್ಣರಾಯರು ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿದ್ದರು. ಇದುಅಖಿಲ ಭಾರತ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಲೇಖಕರ ಸಂಘಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಹಿಂದಿನ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರಿಗಿಂತಭಿನ್ನವಾಗಿ ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಧೋರಣೆಯೊಂದನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬರೆಯಲಾರಂಭಿಸಿದರು.ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಷಮತೆ, ಶೋಷಣೆಗಳ ವಿರುದ್ಧದ ಸಮರದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ಮುಂಚೂಣಿ ಯಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕೆಂಬುದು ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ವಾದವಾಗಿತ್ತು. ಸಮಾಜದ ಪ್ರಸ್ತುತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗೆಗೆ ತೀವ್ರವಾದ ಅಸಮಾಧಾನವಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗಿ ಪರಂಪರಾಗತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರು. ನವೋದಯಸಾಹಿತ್ಯವು

ನಗರದ ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಹಗಲುಗನಸಿನ ಕಲಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಜರೆದರು. ಅದು ಬದುಕಿನ ವಾಸ್ತವತೆಯ ಸ್ಪರ್ಶವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಆಪಾದಿಸಿದರು.ಲೇಖಕ ತನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ದಲಿತರ ವಾಣಿಯಾಗಬೇಕು, ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಿಂದಿನ ಮೋಸ, ಶೋಷಣೆಗಳನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯಬೇಕೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು.ಬೇರೆ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಲೇಖಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಹರಿಕಾರನಾಗಬೇಕೆಂದು ಪ್ರಗತಿಶೀಲರುಸಾರಿ ಹೇಳಿದರು. ಈ ಬಗೆಯ ಆಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಧೋರಣೆ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರ ಗಮನ ಸೆಳೆಯಿತು ಮತ್ತುಬರವಣಿಗೆಗೆ ಪ್ರಚೋದಿಸಿತು.

ಮೇಲಿನದು ೧೯೪೩ ರಲ್ಲಿ ಘಟಿಸಿದ ಒಂದು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಸಾಮೂಹಿಕ ಪ್ರಯತ್ನ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಸಣ್ಣ ಕತೆಯ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಬಗೆಯ ಆಶಯವುಳ್ಳ ಕತೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಪ್ರಾಯಶ: ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೊಂದು ಸಾಮೂಹಿಕ ಪ್ರಯತ್ನದ ವೇದಿಕೆಯನ್ನೂ ಮೀರಿ ವೈಯಕ್ತಿಕನೆಲೆಯಲ್ಲೂ ಸ್ಫುರಿಸಬಲ್ಲುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಮಾಜದಆಳದಲ್ಲಿ ಇರುವ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಉಲ್ಬಣ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯ ಲೇಖಕನೊಬ್ಬ ಸ್ವೀಕೃತ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ನೆರವಿಲ್ಲದೆಯೂ ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲ; ಅದನ್ನು ಕಲೆಯಾಗಿಸಬಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಈಎರಡರ ತೌಲನಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಎರಡು ಕತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರತೇಕವಾಗಿ ಮಾತನಾಡುವದಿದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು.

೧. ೧೯೩೮ ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಕೊರಡ್ಕಲ್ ಶ್ರೀನಿವಾಸರಾಯರ 'ಧನಿಯರ ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ'
೨. ೧೯೩೨ ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಭಾರತೀಪ್ರಿಯರ 'ಮೋಚಿ'.

'ಧನಿಯರ ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನ್ಯಾಯವೊಂದರ ಹೃದಯ ಕಲಕುವ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯ ಹೃದಯಹೀನತೆಯನ್ನು - ಬಡತನದ ಮುಗ್ಧತೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸರಳೀಕರಿಸದೆ ಅದರೆಲ್ಲಾ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಸಾಕಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಕಲಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರುವವರು ಚಿಕ್ಕಮಕ್ಕಳು. ಅದ ರಿಂದಾಗಿ ಅವರಲ್ಲಿನ ಮುಗ್ಧತೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅಸಹಾಯಕತೆಯಾಗಿ, ಅನಂತರ ರೋಷವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮಕ್ಕಳು ಬಹಳ ಆಶೆಯಿಂದ ಬಾಳೆಯೊಂದನ್ನು ಹೊತ್ತು ತಂದು ನೆಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ನೀರು ಹಾಕಿ ಸಾಕಿ ಅದು ಬೆಳೆದಂತೆಲ್ಲಾ ನೋಡಿ ಸಂಭ್ರಮಪಟ್ಟು, ಇನ್ನೇನು ಗೊನೆ ಹಣ್ಣಾಗಿಬಾಯಿಗೆ ಬಂದಿತೆಂದು ಮಕ್ಕಳು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ನೆಲದ ಒಡೆಯ ಬಂದು ನಿರ್ದಯವಾಗಿ ಆ ಗೊನೆಯನ್ನು ತೆಗೆಸಿಕೊಂಡು

ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಜಮೀನ್ದಾರಿಕೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯದ ಪರಮಾವಧಿಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾಗಿ ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮೂರು ಬಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಒಂದೆಡೆ ಮುಪ್ಪರಿಗೊಂಡಿವೆ. ತಾವು ದುಡಿದು ಬೆಳೆದದ್ದೆಲ್ಲಾ ತಮಗೇ ಎಂದು ನ್ಯಾಯವಾಗಿಯೇ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವಮಕ್ಕಳ ಮುಗ್ಧ ಉತ್ಸಾಹದ ದೃಷ್ಟಿ ಒಂದು ಕಡೆ; ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಶೋಷಣೆಯ ಪರಿ ಏನೆಂದು ಬಲ್ಲ ಅವರ ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳ ಅಸಹಾಯಕತೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ; ತನ್ನ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದದ್ದೆಲ್ಲಾ ತನ್ನದೇ ಎಂದು ಕಾರ್ಯತ: ಸಾಧಿಸುವ ಧನಿಯ ದೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ. ಈ ಮೂರು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳುಸಹಜವಾಗಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅವುಗಳ ನಡುವಿನ ಘರ್ಷಣೆ, ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ದು:ಖ - ರೋಷಗಳುನೈಜವಾಗಿವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಕಾರಣರಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಇಡಿಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಕಾರಣ ಎಂಬ ಸಮಗ್ರ ಅರಿವು ಇಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣವಾದ, ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡಬಲ್ಲ ಕತೆಗಳು ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವುದು ತುಂಬಾ ಗಮನಾರ್ಹ.

ಇನ್ನೊಂದು ಕತೆ ಭಾರತೀಪ್ರಿಯರ 'ಮೋಚಿ'. ಮೋಚಿ ಸಮಾಜದ ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳಸ್ತರದ ವ್ಯಕ್ತಿ.ಇಂಥವನನ್ನು ಸಹಾನುಭೂತಿಯಿಂದ ಚಿತ್ರಿಸಿ ಇಂಥವರಲ್ಲೂ ಇರಬಹುದಾದ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ ಸ್ವಾಭಿಮಾನ ಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸಿದ್ದೇ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಕತೆಯ ಹಿರಿಮೆ ಎನಿಸಿತ್ತು. ಇಷ್ಟೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಈ ಕಥೆಗೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಮಹತ್ವವಿರುತ್ತಿರುಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯೊಂದನ್ನು ಧ್ವನಿಸುವ ಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಈ ಕತೆ ಆ ಕಾಲದ ಕತೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಕೇವಲ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಹಾನುಭೂತಿ, ಸಹಾಯಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಡತನದಂಥ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸ್ವಾಭಿಮಾನವನ್ನು ತಾಕುವುದರಿಂದ ಸರಿಯಾದ ಪರಿಹಾರವೂ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಕತೆ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ನಿರೂಪಕನಿಗೆ ಇದು ಅರ್ಥವಾಗಿ ಸದ್ಯದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೇನೂ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೂ ತಾನು ಅಸಮರ್ಥ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಷಾಧದಲ್ಲಿ ಕತೆ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆಬಡತನದಂಥ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ - ಆರ್ಥಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ನಿವಾರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯದ ಕಡೆಗೆಕತೆ ತುಡಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಹರಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ ಆಶಯವುಭಾವ ತೀವ್ರತೆಗೆ ಎಡೆಮಾಡಿದೆ. ಏನೇ ಇರಲಿ, ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ಘೋಷಿತ ನೆಲೆಯ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೂ ಮೊದಲೇಈ ಎರಡೂ ಕತೆಗಳು ಬಂದಿದ್ದವು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾಡಬೇಕು.

ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಚಳುವಳಿಯ ನೇತೃತ್ವವನ್ನು ವಹಿಸಿದವರು ಅ.ನ.ಕೃಷ್ಣರಾಯರು. ಅವರುತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಶಕ್ತಿಯುತವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಅವರ ವೈಚಾರಿಕ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಉಗ್ರ

ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ನಿಲುವು ಅವರ ಸಣ್ಣ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಸಲವೇಶ್ಯಾ ಸಮಸ್ಯೆ, ಕೋಮು ಘರ್ಷಣೆ, ಹಸಿವು,ಶೋಷಣೆಗಳಂಥ ಸ್ಫೋಟಕ ವಸ್ತುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ದಿಟ್ಟವಾಗಿಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಲ ಕಣ್ಣೀರು ತರಿಸುವ ತಾಯಿಯ ಪ್ರೇಮ, ಹೆಣ್ಣಿನ ತ್ಯಾಗ ಬಲಿದಾನಗಳಂಥ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವಸ್ತುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಏನು ಬರೆದರೂ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ಓದಿಸಿ ಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಶೈಲಿಯೇ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯ ಗುಣ.

ಬಸವರಾಜ ಕಟ್ಟೀಮನಿ ಅವರ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ನಿಲುವು ಹೆಚ್ಚು ಉಗ್ರವಾದದ್ದು. ಅವರ ಒಲವುಗಳುಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದವು. ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಅನ್ಯಾಯ, ಡಂಭಾಚಾರ, ಭ್ರಷ್ಟತೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಯವಾಗಿಬಯಲಿಗೆಳೆಯುವ ಹಲವಾರು ಕತೆಗಳನ್ನು ಅವರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಹಸಿವಿನ, ಬಡತನದ ಕರುಳುಚುರ್ ಎನ್ನುವ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಅವರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಇಡಿಯ ಭ್ರಷ್ಟ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸುಟ್ಟು ಹಾಕಿಬಿಡಬೇಕೆಂಬ ಸಾತ್ವಿಕ ಕಳಕಳಿ ಅವರಿಗಿದೆ. ಅನೇಕ ಕಡೆ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯ ಹಿಂದೆ ಸಿಟ್ಟುಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿಯೂ ನಿಂತಿದೆ.

ಒಟ್ಟು ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ನಿರಂಜನ ಅವರ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕತೆ ನಿರಂಜನ ಅವರ 'ಕೊನೆಯ ಗಿರಾಕಿ'. ಅನೇಕ ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ಕತೆಗಳು ಸರಳ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವತಾವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ಕತೆ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆಯಂಥ ಕಾವ್ಯತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಕಾಮುಕರ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿ, ಕ್ರೂರವಾದ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವ ಈ ಕತೆಯ ನಾಯಕಿ ಒಬ್ಬ ಮೂಕಿಯಾಗಿರುವುದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸುತ್ತಲಿನ ಸಮಾಜದ ಸಾವಿರಾರು ಜನ ಮೂಕ ಶೋಷಿತರ, ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾದರೂ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಾಯಿ ಇಲ್ಲದವರ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಆಕೆ. ಕೊನೆಗೆ ಶೋಷಣೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಹಸಿವು, ರೋಗಗಳಿಂದ ಅವಳು ಸತ್ತಾಗ ಅವಳ ದೇಹದ ಅಳಿದುಳಿದ ಮಾಂಸವನ್ನು ಕುಕ್ಕಿ ತಿನ್ನಲೆಂದು ಹದ್ದೊಂದು ಸುತ್ತತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಸಾವಿನ ನಂತರವೂ ಮುಗಿಯದ ಶೋಷಣೆಯ ಕರಾಳ ಚಿತ್ರವಿದು. ಶೋಷಕರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಈ ಹದ್ದು ಒಟ್ಟಿಗೆಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ಅರ್ಥಕಳೆದುಕೊಂಡ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಬಗೆಗೆ ತಮ್ಮ ಅಸಮಾಧಾನ ವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ, ಅವುಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲ ಮುಖ ಗಳಿಂದಲೂ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ನೋಡಬಲ್ಲ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ ಅವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲವೇನೋ. ಹೊಸ ಹೊಸ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು

ತಂದರೂ ಅವುಗಳ ಚಿತ್ರಣದಲ್ಲಿ ಆಳ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಗಳಿಸಿ ಕೊಂಡ ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಳಕಳಿಯನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಬಲ್ಲ ತಂತ್ರವನ್ನೂ ಅವರು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಇದೇನೇ ಇದ್ದರೂ ಪ್ರಗತಿಶೀಲತೆಯು ಸಣ್ಣಕತೆ ಪ್ರಕಾರದ ಮೇಲೆ ಕೆಲವು ಗುಣಾತ್ಮಕ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಹೋಗಿದೆ. ಈ ಚಳುವಳಿಯು ಲೇಖಕನ ಮತ್ತು ಓದುಗನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನುತೀಕ್ಷ್ಣಗೊಳಿಸಿತು. ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ತನ್ನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡು, ಆ ವಿವರಗಳು ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚು ದಟ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾದವು. ಬರವಣಿಗೆಯ ಕಾವು ಮತ್ತು ವೇಗಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಂಡಿತು.

ನವೋದಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಲೇಖಕರ ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿಯ ಹಿಂದೆ, ನಿಶ್ಚಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಒಂದು ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಪ್ರಪಂಚವಿತ್ತು. ಅವರು ಆ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಇಲ್ಲವೇ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಗಟ್ಟಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ತಕ್ಕ ಹಾಗೆ ವಾಸ್ತವತಾವಾದವನ್ನು ಬರವಣಿಗೆಯ ತಂತ್ರವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಅವರ ಕತೆಗಳೆಂದರೆ ಮೂರ್ತವಾದ ಬಾಹ್ಯ ಸಂಘಟನೆಗಳ ಸಂಯೋಜನೆ. ಈ ಸಂಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿ ಆದಿ, ಮಧ್ಯೆ, ಅಂತ್ಯಗಳುಳ್ಳ ತರ್ಕಬದ್ಧವಾದ ಕತೆ ರೂಪು ಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಬರವಣಿಗೆಯ ಹಿಂದೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಸಮ್ಮತವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳಿವೆ ಎಂಬಹಾಗೂ ಜೀವನವನ್ನು ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾದ ರೂಪಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಬೇಕೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇರುತ್ತದೆ. ನಂತರದ ಕೆಲವು ಬರಹಗಾರರು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಈ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನೇ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಗ ದರ್ಶಕವಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಇವೆಯೇ ಎಂಬುದೇ ಇವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಬರಹಗಾರರಿಗೆ ಜೀವನ ನಿಶ್ಚಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಅನುಸರಣೆಯಲ್ಲ; ಮೌಲ್ಯಗಳ ಶೋಧನೆ.ಬಹುಶಃ ಇಂಥ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ನವ್ಯರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ನವ್ಯರ ಆಸಕ್ತಿಯ ಕೇಂದ್ರ ಸಮಾಜ ಜೀವಿಯಾದ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲ; ತನ್ನನ್ನು ಹಾಗು ತನ್ನ ಸುತ್ತಲಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲೆತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವ ಏಕಾಂಗಿಯಾದ ಮನುಷ್ಯ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಅವರು ವಿಶಾಲವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗಿಂತ ಮನುಷ್ಯನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ, ಅವನ ಅಂತರಂಗದ ಬದುಕಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೇ ತಮ್ಮ ನೈಜತೆ, ತೀವ್ರತೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆಂಬುದು ಅವರ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಅವರು ಗಮನಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಂಥ ಸಂಗತಿಗಳ ಮಹತ್ವವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸಂವೇದನೆಯ ಮೇಲೆ ಆಗುವ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಅವರು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಾನಸಿಕ

ಜಗತ್ತನ್ನು, ರಹಸ್ಯ ತುಮುಲಗಳನ್ನು ಅವರು ಶೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಅಮೂಲ್ಯ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಸೆರೆಹಿಡಿಯುವುದು ಅವರ ಉದ್ದೇಶ. ಇದೆಲ್ಲದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕತೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಅಂತರ್ಮುಖಿಯಾಯಿತು. ಬದಲಾದ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕ ಹಾಗೆ ಇವರ ಬರವಣಿಗೆ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಯಿತು. ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಯಿತು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿಕಥೆ ತನ್ನ ಬಾಹ್ಯ ಘಟನೆಗಳ ತರ್ಕಬದ್ಧ ಸಂಯೋಜನೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿತು. ಪಾತ್ರವೆಂದರೆ ಸರಳವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಬಹುದಾದ ಗುಣಾವಗುಣಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಕಡಿಮೆಯಾಯಿತು. ಅದರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ತೂಕದಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದ ನವ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಕೀರ್ಣ ಶಕ್ತಿಗಳ ಸಂಯೋಜನೆ ಎಂಬ ಅರಿವುಬೆಳೆದು ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರದ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಬೇರೆಯಾಯಿತು.

ನವ್ಯರ ಈ ಪಂಥದಲ್ಲಿ, ಶಾಂತಿನಾಥ ದೇಸಾಯಿ, ಬಿ.ಸಿ.ರಾಮಚಂದ್ರ ಶರ್ಮ,ವ್ಯಾಸರಾಯ ಬಲ್ಲಾಳ, ಟಿ.ಸಿ.ರಾಘವ, ಕೆ.ಸದಾಶಿವ, ರಾಘವೇಂದ್ರ ಖಾಸನೀಸ, ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಚಿತ್ತಾಲ, ಲಂಕೇಶ್, ತೇಜಸ್ವಿ ಮುಂತಾದವರನ್ನು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಹೆಸರಿಸಲೇಬೇಕು.

ಈ ಸಾಲಿನ ಬರಹಗಾರರಲ್ಲಿ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಒಂದು ಕತೆ ಪಿ.ಲಂಕೇಶ್ ಅವರ 'ರೊಟ್ಟಿ' ಕತೆ ನಡೆಯುವುದು ಬಸ್ ಸ್ಟ್ಯಾಂಡಿನಲ್ಲಿ. ಒಬ್ಬಳು ಮುದುಕಿ ಒಂದು ರೊಟ್ಟಿಯನ್ನಿಟ್ಟು ಕೊಂಡಿರುತ್ತಾಳೆ. ಇನ್ನೇನು ಅದನ್ನು ತಿನ್ನಬೇಕು; ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಹಸಿವೆಯಿಂದ ಕಂಗಾಲಾಗಿರುವ ಒಬ್ಬ ಭಿಕ್ಷುಕ ಅದನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಮುದುಕಿ ಕೂಗಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಸುತ್ತಲಿನ ಜನ ಅವಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಹಾನುಭೂತಿ ತೋರಿಸದೆ ಅವಳ ಮೇಲೆಯೇ ತಿರುಗಿಬೀಳುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ ವಿಷಯ ತಿಳಿದು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದ ಪೋಲೀಸ್ ಬಿಕ್ಷುಕನನ್ನು ಹೊಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡಿ ಜನಜಂಗುಳಿ ಉದ್ರಿಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಿಕ್ಷುಕನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ಮುದುಕಿಗೆ ಕರುಣೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಉದ್ರಿಕ್ತ ಗುಂಪನ್ನು ಚದುರಿಸಲು ಪೋಲೀಸ್ ಪಡೆ ಬಂದು ಲಾಠೀ ಚಾರ್ಜಾಗುತ್ತದೆ. ಜನರನ್ನು ಹೊಡೆಯಬೇಡಿರೆಂದು ಮುದುಕಿ ಕೂಗುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಪೋಲೀಸರು ಆಕೆಯನ್ನು ಒತ್ತಾಯದಿಂದ ಸುರಕ್ಷಿತ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮುದುಕಿ, ಬಿಕ್ಷುಕ, ಜನಜಂಗುಳಿ, ಪೋಲೀಸ್ ಈ ಯಾರ ಬಗೆಗೂ ಲೇಖಕರ ಸಹಾನುಭೂತಿ ಪ್ರಗತಿಶೀಲರಂತೆ ಏಕಪಕ್ಷೀಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು, ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಟಸ್ಥವಾಗಿ ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಎಲ್ಲ ಪಕ್ಷಗಳೂ ಅಸಹಾಯಕ ಪಾತ್ರಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ, ಇದುವರೆಗೆ, ನವೋದಯ - ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಮತ್ತು ನವ್ಯ ಕತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಸ್ಥೂಲವಾದ ಮತ್ತು ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ ನೋಡಲೇಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ದಲಿತ ಕಥಾ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವ ಮೊದಲು, ಕಥಾ ಪರಂಪರೆಯೊಂದರ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಹಿನ್ನೋಟ ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಈ ಮೇಲಿನ ಅವಲೋಕನವನ್ನು ನಡೆಸಲಾಯಿತು.

೫.೨ ಕಥಾ ಸಾಹಿತ್ಯ: ದಲಿತ ಪರಿಸರದ ಹಿನ್ನೆಲೆ

ಕನ್ನಡದ ಕಥಾ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಾರಂಪರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳಿವೆ. ಅದು ಜೈನ ಪರಂಪರೆಯಿರಬಹುದು; ನವೋದಯ ಪರಂಪರೆ ಇರಬಹುದು; ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಪರಂಪರೆ ಇರಬಹುದು; ನವ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಇರಬಹುದು. ಇವುಗಳ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದಾದ ಸಾಮ್ಯ ಮತ್ತು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳ ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನ ಪರಂಪರೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಅಂಶಗಳ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಈ ಭಾಗದ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಥಾ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಎನ್ನುವಾಗ ಅದಕ್ಕಿರಬಹುದಾದ ವಿವಿಧಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಯಿತಷ್ಟೆ.

ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ, ದಲಿತ ಪರಿಸರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಥಾ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಕೆಲವುಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು. ದಲಿತ ಪರಿಸರ ಬಹುತೇಕ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಯುಳ್ಳದ್ದು. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಮತ್ತು ಆಲಿಸುವ ನೆಲೆಗಳೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದುವುಗಳು. ಹೀಗೆಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯೊಂದರ ಭಾಗವಾಗಿದ್ದ ಲೇಖಕಸಾಹಿತಿ ಕತೆಯನ್ನು 'ಬರೆಯಲು' ಹೊರಟಾಗ ಆತ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು, ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಎದುರಿಸುವ ಈ ಕ್ರಿಯೆ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವೊ - ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವೊ ಆಗಿರಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಆಯಾ ಲೇಖಕನನ್ನು ಇದು ಅವಲಂಬಿಸಿರಬಹುದು. ಇದು ಹೇಗೇ ಇರಲಿ. ಇವರು ಎದುರಿಸಬಹುದಾದ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದವು ಇವು:

೧. ವಸ್ತು ವಿಷಯ: ಏನನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯಬೇಕು ?

೨. ನಿರೂಪಣೆ : ಹೇಗೆ ಬರೆಯಬೇಕು ?

೩. ಓದುಗ : ಯಾರಿಗಾಗಿ ಬರೆಯಬೇಕು ?

ವಸ್ತು ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಯಾವುದೇ ಲೇಖಕ ಬಹುತೇಕ ತನ್ನ ಪರಿಸರದ ಅನುಭವವನ್ನೇ ಕುರಿತು ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಾಗಿ ದಲಿತ ಲೇಖಕ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ತನ್ನ ಪರಿಸರದ ಅನುಭವವನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಾದರೆ ದಲಿತ ಪರಿಸರದ ಅನುಭವ ಲೋಕದ ಸ್ವರೂಪ ಯಾವುದು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಸರಳವಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಹಸಿವು ಇದೆ, ಶೋಷಣೆ ಇದೆ, ನೋವು ಇದೆ,ಹಿಂಸೆ ಇದೆ, ಪ್ರೀತಿ ಪ್ರೇಮಗಳಿವೆ, ಕನಸು - ಆಶೋತ್ತರಗಳಿವೆ, ಸ್ಮೃತಿ - ಪುರಾಣಗಳಿವೆ. ಸರಿ. ಈಎಲ್ಲಾ ಸೂಚಿತ ಅಂಶಗಳು ಕೇವಲ ದಲಿತ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿ ಇರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ದಲಿತೇ ತರ ಯಾವುದೇ

ಪರಿಸರದಲ್ಲಿಯೂ ಇವು ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಎಲ್ಲವೂ ಕೂಡ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮವನ್ನು ಪಡೆದಾಗ, ಅವುಗಳ ಖಚಿತವಾದ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಪರಿಣಾಮ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ.

ಉದಾ: ಹಸಿವಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಹಸಿವಿನ ಕುರಿತಾದ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದ ಗುಣಇರಬಹುದು. ಆದಾಗ್ಯೂ ಒಬ್ಬ ಕೂಲಿ ಮಾಡುವ ಜೀತಗಾರನ ಹಸಿವು, ಒಬ್ಬ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೀಮಂತನಹಸಿವು ಖಂಡಿತಾ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಜೀತಗಾರನ ಹಸಿವು ಮತ್ತು ಬಿಕ್ಷುಕನ ಹಸಿವು ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ.ಹೇಗೆಂದರೆ ಒಬ್ಬ ಬಿಕ್ಷುಕನಿಗೆ ಹಲವಾರು ದಿವಸ ಊಟ ಸಿಗದೆ, ಆತ ಹಸಿವಿನಿಂದ ನರಳಬಹುದು. ಒಬ್ಬ ಜೀತಗಾರನಿಗೆ ಕೆಲವು ದಿವಸ ಊಟ ಸಿಗದೆ, ಆತ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಆತ ಅತೀವ ಹಿಂಸೆ ಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬಹುದು. ಒಬ್ಬ ಶ್ರೀಮಂತನಿಗೆ ಆತನ ದೈನಂದಿನ ನಿಗದಿತ ವೇಳೆಗೆ ಸರಿಯಾದಊಟ ಸಿಗದೆ ಆತ ಪರದಾಡಬಹುದು. ಶ್ರೀಮಂತ ಹಸಿದು ಪರದಾಡುವಾಗ ಅವನ ಮುಂದೆ ಭಕ್ಷ್ಯ ಭೋಜ್ಯಗಳು ಕಾಣಿಸಬಹುದು; ಕೂಲಿಕಾರ ಹಸಿದಾಗ ಆತನಿಗೆ ಅನ್ನ-ಗಂಜಿ ಕಣ್ಣಮುಂದೆ ಬರ ಬಹುದು; ಒಬ್ಬಾ ಬಿಕ್ಷುಕ ಹಸಿದು ನರಳುವಾಗ ಅವರಿವರು ಕೊಡುವ ತಂಗಳು ಇಲ್ಲವೆ ಹಳಸಿದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಮುಂದೆ ಬರಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಹಸಿವಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲೇ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪದರುಗಳಿರುವುದು ಸತ್ಯ. ಇಂಥಾ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಲೇಖಕನ ಮುಂದೆ ಬರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಹಸಿವನ್ನು ಕುರಿತು ತಾನು ಬರೆಯಬೇಕು ಎಂಬುದು.

ಇದರ ಜೊತೆಗೇ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ದಲಿತ ಲೇಖಕನೊಬ್ಬ ಬರವಣಿಗೆಗೆ ತೊಡಗುವ ಮೊದಲೆ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಕಾರದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಪರಂಪರೆಯಿದೆ; ಇತಿಹಾಸವಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿದಲಿತ ಲೇಖಕನೊಬ್ಬ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ವಸ್ತುವಿಷಯವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾರುಯಾರು ಹೇಗೆ ನಿಭಾಯಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದೂ ಈತನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಅಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿರಬಹುದಾದುದಕ್ಕಿಂತ ತನ್ನದು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಬೇಕು ಎಂಬುದು ಒಂದು ಸವಾಲೇ ಆಗುತ್ತದೆ.ಈ ಬಗೆಯ ಸವಾಲೇ ಆತನನ್ನು ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಚಿಂತನೆಗೆ ತೊಡಗಿಸುತ್ತದೆ.

ವಸ್ತು ಆಯ್ಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಚರ್ಚೆ ಇದೆ. ದಲಿತ ಲೋಕದ ಅನುಭವವನ್ನು, ಪರಿಭಾವಿಸುವವರನ್ನು ಆಧರಿಸಿಯೂ ಅದರಲ್ಲಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಊದಾಹರಣೆಗೆ: ಜಾತಿ ಶೋಷಣೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು

ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ.ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಜೀತ ಮಾಡುವ ದಲಿತ, ಜಾತಿ ಶೋಷಣೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ರೀತಿ ಬೇರೆ ಬಗೆಯದು. ಆತನಿಗೆ ಜಾತಿ 'ಶೋಷಣೆ'ಯಾಗಿ ಕಾಣದಿರಬಹುದು. ಕಂಡರೂ ಅದು ನೈಸರ್ಗಿಕ ಸಹಜವೆಂಬಂತೆಯೋ, ಅದೊಂದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬಂತೆಯೋ, ಅಥವಾ ಅದೊಂದು 'ಹಣೆಬರಹಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಚಾರವೆಂತಲೋ ಆತ ಪರಿಭಾವಿಸಿಯಾನು. ಅದೇ ಮೇಲು ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಮೇಲು ಜಾತಿಯ ಕೆಲವರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಲಾಭದ ಮಾದರಿಗನುಗುಣವಾಗಿ, ಜಾತಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದಅಗತ್ಯ ಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಘೋಷಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಆರೋಗ್ಯಕರ ವಾತಾವರಣಕ್ಕೆ ಅದು ಪೂರಕ ಅಂಶ ಎಂದೂ ಅವರು ಸಾರಬಹುದು. ಆದರೆ ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತಕರಿಗೆ ಸಾಹಿತಿಗಳಿಗೇಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತೂ ಮೇಲು ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಮೇಲು ವರ್ಗದವರು ಅವರವರ ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಲಾಭಕ್ಕಾಗಿ ಜಾತಿಯ ಪರವಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಥವಾ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಜಾತಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾ, ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಪರವಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ದಲಿತ ಲೇಖಕನೊಬ್ಬ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು, ಮೇಲಿನ ಈ ಎರಡು ವಿಧಾನಗಳಿಗಿಂತ ಸಂಪೂರ್ಣ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈತ ತಾನು ಪಡೆದಿರುವ ಔಪಚಾರಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದ ಪರಿಣಾಮದಿಂದಾಗಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಲೋಕ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಈತ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಜಾತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಈತನಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಹಜವಾದ ಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ಅಸಹಜವೂ, ಅನ್ಯಾಯವೂ ಆದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಅದು ನಿಸರ್ಗದಸೃಷ್ಟಿಯೂ ಅಲ್ಲ; ದೈವ ನಿರ್ಮಿತವೂ ಅಲ್ಲ. ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಮಾನವ ವಿರೋಧಿ ಸಾಮಾಜಿಕಕ್ರಿಯೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಬೇರೆ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾಗದ ಈ ಬಗೆಯ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳುದಲಿತ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ.

ಜೊತೆಗೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಒತ್ತಡಗಳು ತನ್ನವರನ್ನು ಕಿತ್ತು ತಿನ್ನುತ್ತಿವೆಯೊ ಆ ಕಡೆಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ದಲಿತ ಲೇಖಕ ಕಣ್ಣು ಹಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಡುವಾಸ್ತವಗಳು ಇವನ ಲೇಖನಿಗೆ ಪ್ರಥಮ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಡುವಾಸ್ತವಗಳು ಎನ್ನುವಾಗ ಅವುಗಳ ಯಥಾವತ್ ವರದಿ ಎಂದೂ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಎಂಥಾ ವಸ್ತುಗಳನ್ನುಯಾಕೆ ಬರೆಯಬೇಕು ಎಂಬುದೂ ಈತನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ 'ಯಾಕೆ ಬರೆಯಬೇಕು?' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಆಯಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರದ ಆಶಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೆ ಇಡಿಯಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಆಶಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಬಹುದು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಏನೇ ಇರಲಿ, ಇಂಥಾಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದನ್ನುಯಾವುದೇ ಲೇಖಕನಂತೆ

ದಲಿತ ಲೇಖಕನೂ ಕೂಡ ಎದುರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಇದುಅಂತಿಮವಾಗಿ ಕತೆಯೊಂದರ ಮೂಲಕ ಸೂಚಿತವಾಗುವ ಆಶಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ವಸ್ತು ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಕತ್ತರಿಸಿ ಇಟ್ಟಂತೆಇರುವುದಿಲ್ಲ. ವಸ್ತುವಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿಧಾನದಲ್ಲೇ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೂ ಕೂಡ ಆಕಾರ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಚಾರ ಎಲ್ಲಾ ಲೇಖಕರಿಗೂ ಹೇಗೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಲೇಖಕನಿಗೂ ಅಷ್ಟೇ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಸವಾಲು.

ಯಾಕೆ ಬರೆಯಬೇಕು? ಎಂಬ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಲೇಖಕನ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು; ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ದಲಿತ ಲೇಖಕನೊಬ್ಬ ಯಾವುದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತುಬರೆಯುವಾಗ ಆತ ಒಬ್ಬ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಯಂತೆಯೋ, ಪ್ರಗತಿ ವಿರೋಧಿಯಂತೆಯೋ ಬರೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಲೇಖಕ ತಾನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಸ್ತುವಿಷಯವು ನೇರವಾಗಿ ದಲಿತ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿಯೂ, ನಂತರ ಅದರ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆಯೂ ಬರೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. 'ಪರಿಹಾರ' ಎಂಬುದನ್ನು ವಾಚ್ಯವಾಗಿ ಸೂಚಿಸದಿರಬಹುದು. ಇದರ ಬದಲಾಗಿ ಆ ವಿಷಯದ ಅದಮ್ಯ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಆತ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಆತ ನಿರೂಪಿಸುವ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ಹೊಳೆಯಬಹುದು.

ಯಾವುದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುವಾಗ ಏಕೆ ಬರೆಯಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹೇಗೆ ಬರೆಯಬೇಕೆಂಬ ಆಯಾಮಕ್ಕೂ ತಿರುಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲೇ ನಿರೂಪಣೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದುರಾಗುವುದು. 'ಹೇಗೆ ಬರೆಯಬೇಕು' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸಮಗ್ರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ 'ಕಲಾತ್ಮಕತೆ'ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಕುರಿತು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈಗ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ನಿರೂಪಣೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ದಲಿತ ಲೇಖಕನೊಬ್ಬ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಕತೆ 'ಬರೆಯಲು' ಹೊರಟಾಗ ಎದುರಾಗುವ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದೂ ಒಂದು. ಆತನ ಎದುರಿಗೆ, ಆತನ ಸಮಕಾಲೀನರ ಅನೇಕ ನಿರೂಪಣಾ ಮಾದರಿಗಳುಇರಬಹುದು. ಆಗ ದಲಿತ ಲೇಖಕನ ಮುಂದೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಆಯ್ಕೆಗಳಿರಲು ಸಾಧ್ಯ.ಒಂದು: ಹಾಲಿ ತನ್ನ ಸುತ್ತ ಮುತ್ತ ಇರುವ ಹಲವಾರು ವಿಭಿನ್ನ ಮಾದರಿಯ ನಿರೂಪಣಾ ವಿಧಾನ ಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದನ್ನು (ಅಥವಾ ಮೇಜರ್ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದುದನ್ನು) ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಈ ಆಯ್ಕೆಯ ಹಿಂದೆ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಒತ್ತಡಗಳೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ಎರಡನೇ ಸಾಧ್ಯತೆ: ಹಾಲಿ ತನ್ನ ಸುತ್ತ ಮುತ್ತ ಇರುವ ಹಲವಾರು ವಿಭಿನ್ನ ಮಾದರಿಯ ನಿರೂಪಣಾವಿಧಾನಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ತಾನೇ ಹೊಸದೆನ್ನುವಂತೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಬಹುದಾದ ನಿರೂಪಣಾ ಮಾದರಿ ಬಹುಶ: ಮೊದಲನೇ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡನೇ ಆಯ್ಕೆ ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿಬಹುತೇಕ ದಲಿತ ಲೇಖಕರು ಹಾಲಿ ಇರುವ ಅನೇಕ ನಿರೂಪಣಾ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಜರ್ ಅನ್ನಬಹುದಾದುದನ್ನು ಅಥವಾ ಸಮಕಾಲೀನ ವಿಮರ್ಶೆ ಗಂಭೀರವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದುದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಸಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಸಾಧ್ಯತೆಗೆ ಪುರಾವೆಗಳಿಲ್ಲ.

ಇದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಏಳುವ ಉಪಪ್ರಶ್ನೆ ಭಾಷೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಕತೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿಗ್ರಾಂಥಿಕ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಬೇಕೋ ಅಥವಾ ತನ್ನ ಸ್ಥಳೀಯ ಉಪಭಾಷೆ (ಆಡು ಮಾತು) ಯನ್ನುಬಳಸಬೇಕೋ ಎಂಬುದು. ತನ್ನ ಸ್ಥಳೀಯ ಆಡುಮಾತನ್ನು ಬಳಸಲು ಅನೇಕ ತೊಡಕುಗಳು ಇರಬಹುದು. ಅದು ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿರಬಹುದು; ಓದುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿರಬಹುದು. ಜೊತೆಗೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಪರಂಪರೆ ಇದೆಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಕುರಿತ ಆಯ್ಕೆ ತೀರ್ಮಾನವಾಗಬಹುದು. ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾದ ಆಡುಮಾತನ್ನೇ ಬಳಸಿದ ಕೃತಿಯೊಂದು ಓದಲು ಕಷ್ಟ ಎಂಬ ನೆಪದಲ್ಲೇ ಓದು - ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ದೂರ ಉಳಿಯಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬೆಳ್ಳ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಲೇಖಕ ತಾನು ಬರೆದು

ದನ್ನ ಜನ ಓದಬೇಕೆಂದು ಸಹಜವಾಗಿ ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಅಥವಾ ಬರೆಯುವುದೇ ಓದುವುದಕ್ಕಾಗಿ ತಾನೆ?ಇಲ್ಲೇ ಓದುಗನ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. 'ಓದುಗ' ಎಂದರೆ ಯಾರು? ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬೇರೆಲ್ಲ ಲೇಖಕರಿಗಿಂತ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ದಲಿತ ಲೇಖಕ ಎದುರಿ ಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮುಂದೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು. ಭಾಷೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿಹೇಳುವುದಾದರೆ ಗ್ರಾಂಥಿಕ ಭಾಷೆ, ಆಡು ಭಾಷೆ ಈ ಎರಡರ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಮಿಶ್ರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ದಂತೆ ದಲಿತ ಲೇಖಕ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಸವಾಲನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಈಗ 'ಓದುಗ' ನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು. ದಲಿತ ಲೇಖಕಯಾರಿಗಾಗಿ ಬರೆಯಬೇಕು? ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ತನ್ನ ವರ್ಗದ 'ಎಲ್ಲರೂ' ಈತ

ಬರೆದುದನ್ನು ಓದುವಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಅಥವಾ ದಲಿತ ಲೇಖಕನ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಓದುವುದುದಲಿತರಲ್ಲದ ಓದುಗರೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಈತ ಯಾರನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುತ್ತಾನೋ ಅವರಿಗಾಗಿ ಬರೆಯುವುದಿಲ್ಲ; ಯಾರಿಗಾಗಿ ಬರೆಯುತ್ತಾನೋ ಅವರನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇದುಒಂದು ತೊಡಕು ಸರಿ. ಆದರೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ತೊಡಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.ಇದು ಲೇಖಕನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ತೊಡಕೋ ? ಎಂಬುದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಸಮಾಜದ ಯಾವ ಯಾವ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದ, ಯಾವಯಾವ ಬಗೆಯ ಓದುಗರು ಇರುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಈ ತೊಡಕು ಇದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈಓದುಗರನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದು ಲೇಖಕನ ಕೆಲಸವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬಗೆಯಶಕ್ತಿಗಳಿವೆ. ಅಂತೂ ದಲಿತ ಲೇಖಕನೊಬ್ಬ ತನ್ನವರಲ್ಲದ ಓದುಗ ವರ್ಗವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕತೆಯನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಭಾಗದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮಾತುಗಳು ಕತಾಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಚೆಗೂ ಹೋಗಿರಬಹುದಾದಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಹಾಗೆಂದು ಇದನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟ ಸಾಮಾನ್ಯ ಚರ್ಚೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕಥಾ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಆ ಬಗೆಯ ವೈಶಾಲ್ಯತೆ ಇರುವುದರಿಂದಕೆಲವು ಮಾತುಗಳು ಜನರಲೈಸ್ ಆಗುವಂತಾಯಿತು. ಇದೊಂದು ಅನಿವಾರ್ಯವೇ ಹೊರತು ಅಗತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂಬ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ಇದೆ.

ಈ ಬಗೆಯ ತೆಳುವಾದ ಮಿತಿಗಳೇನೇ ಇರಲಿ. ದಲಿತ ಪರಿಸರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕತಾ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಈವರೆಗೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಲಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಈ ಭಾಗದ ಚರ್ಚೆಯ ಸ್ವರೂಪವೇ ಅಂತಹುದು.ಸಮಾಜ -ದಲಿತ -ಬರಹ ಈ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನುಚರ್ಚಿಸಲಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ತೊಡಕುಗಳಿವೆ ಎಂದೂ ಮತ್ತು ಆ ತೊಡಕುಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಏನುಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಚರ್ಚಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ಬಗೆಯ ಚರ್ಚೆಯ ನೆಲೆಗಳೇನೇ ಇರಲಿ. ದಲಿತಲೇಖಕ ಇಂದು ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಮಾಧ್ಯಮ ಇಂದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಮತ್ತುಅಗತ್ಯ. ಇದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕೇವಲ ಬಾಯಿ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಕತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದಾಗಿ ಬರವಣಿಗೆ ಹೇಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಆ ಮಾಧ್ಯಮವು ಎದುರಿಸಬೇಕಾದತೊಡಕುಗಳೂ ಕೂಡ ಅಷ್ಟೇ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದವುಗಳು.

೫.೩ ದಲಿತ ಕಥಾ ಸಾಹಿತ್ಯ: ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಗಳು

ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಕತೆ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಸಾಮಗ್ರಿಯಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುವುದು. ಕತೆ ಇಲ್ಲವೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸೂಕ್ತವಾದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗುವುದು.ಆನಂತರ ಆ ಬಗೆಯ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಮೂಲಕ ಕಥಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಏನನ್ನು ಮಂಡಿಸಲು ತಹತಹಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ಆಧಾರವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು. ಈಮಾದರಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದರಿಂದ ಕತೆ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಗೆಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಇದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿನ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಬಹುದು.

ಮುಳ್ಳೂರು ನಾಗಾರಾಜ್ ಅವರ 'ಮರಣ ಮಂಡಲ ಮಧ್ಯದೊಳಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಒಂದು ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಲಾಗುವುದು. ಅದು ಹೀಗಿದೆ.

ಕಾಡೂರು ಎಂಬ ನಾಡಿನ ದೊರೆಯ ಹೆಸರು ಅರಸಪ್ಪ. ದೇಶದ ಬಡವರಿಗೆಲ್ಲಾ ಬರಗಾಲ ಬಂದರೂ ಅರಸಪ್ಪನಿಗೆ ಬರಗಾಲ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸೈತಾನನೆಂಬ ಪಾಪದ ದೇವರು ತಾನಿರುವ ನರಕವಬಿಟ್ಟು ನರಲೋಕದ ಅರಸಪ್ಪನ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗುವವನು. ಆಗ ಅರಸಪ್ಪನ ಬಾಡಿಗಾರ್ಡ್ ಭೂಪಯ್ಯನಿಗೂ ಮೀರಿ ನಡೆಯುವವನು. ಇಬ್ಬರಿಗೂ ವಾಗ್ವಾದ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಸೈತಾನನು ಹಿಡಿದಿದ್ದ ಕತ್ತಿಯು ಅಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಸೈತಾನನು ಭೂಪಯ್ಯನಿಗೆ ಕತ್ತಿ ಕೊಡುವುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಇದನ್ನು ಪಡೆದರೆ ಹತ್ತಾರು ಸೀಮೆಗೆ ರಾಜನಾಗುತ್ತೀಯ ಎಂದೂ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಧರೆಯ ಮೇಗಲ ಅರಸುಕೋಟೆಗಳ ಎದೆಯೊಳಗೆ ನೆತ್ತರು ಹೀರುವ ದಾಹ; ನಿನ್ನ ಅರಸನನೀನೇ ಕೊಲ್ಲಬೇಕು ಈ ಚಿನ್ನದ ಕಠಾರಿ ರಾಜನ ನೆತ್ತರಲಿ ನೆನೆಯಬೇಕು ಎಂದೂ ಆಜ್ಞಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ.ಒಂದು ರಾತ್ರಿ ಅರಸಪ್ಪನನ್ನು ಕೊಂದು ಭೂಪಾಲ ತಾನೇ ರಾಜನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಬರಗಾಲ ಭೀಕರವಾಗುತ್ತದೆ. ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಹೆಣಗಳ ಮಳೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಾಗರಗಳು ರಾಜನ ಭುಜದ ಮೇಲಿನ ಮಾಂಸವನ್ನು ಕಿತ್ತು ಕಿತ್ತು ತಿನ್ನುತ್ತವೆ. ರಾಜ ಸೈತಾನನನ್ನು ಕರೆಸಿ ಪರಿಹಾರ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಸೈತಾನ ಆ ನಾಗರಗಳಿಗೆ ಮಾನವನ ಮಿದುಳು ಹಾಕಿದರೆ ನೀನು ಬದುಕುತ್ತೀಯ' ಎಂದು ಸಲಹೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ.ಜೊತೆಗೆ ರಾಜ್ಯದ ಪ್ರಜೆಗಳು ತಲೆಯನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುವಂತೆ ಕಾನೂನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ, ಆ ಕಾನೂನು ಉಗ್ರರೂಪದಲ್ಲಿ

ಕಾಣದಂತೆ ನೈತೀಕರಿಸಬೇಕೆಂದೂ ಸಲಹೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಕವಿಗಳು, ಕಲಾವಿದರು, ಸಾಹಿತಿಗಳು ಮಾಡುತ್ತಾರೆಂದೂ ಅವರ ನೆರವು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದೂ ಸಲಹೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ತಲೆಒಪ್ಪಿಸುವುದು ದೇಶಸೇವೆ ಎಂದು ಜನ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ತಲೆ ಒಪ್ಪಿಸುವ ಮೊದಲು ಒಂದುಪ್ರಮಾಣವಚನವನ್ನು ಭೋಧಿಸಬೇಕು. ಅದು ಈ ರೀತಿ ಇತ್ತು.

'ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಮಿದುಳು ಇರುವುದು ಅಪಾಯಕರ. ಅದು ಮಾನವನ ಪತನದ ಸಾಧನವಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಬಡತನ, ಭ್ರಷ್ಟತೆ, ರೋಗರುಜಿನ, ಸಮಸ್ತಕ್ಕೂ ಅದು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಅದರಿಂದ ಈ ಮಿದುಳು ನಮಗೆ ಬೇಡ. ನಾನೀಗ ನನ್ನ ಮಿದುಳನ್ನು ಮಹಾರಾಜರಿಗೆ ಉದಾರ ದೇಣಿಗೆಯಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತಿರುವೆ'.[೧] ಕವಿ, ಕಲಾವಿದ, ಸಾಹಿತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಇದು ಪ್ರಚಾರವಾಯಿತು. ಪ್ರಜೆಗಳ ಕೊಲೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿಯಾಯಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯ ಮಾಳುಗಮ್ಮ ಮತ್ತು ಹೊಲಾರ ಸಂಗಯ್ಯ ಇವರಮಗನೂ ರಾಕಾಸಿಯ ಸಾಕು ಮಗನೂ ಆದ ಸಿಂಗಾರನು ತಾನೂ ತಲೆ ಒಪ್ಪಿಸಲು ಹೋಗುವನು. ತಲೆ ಒಪ್ಪಿಸುವ ಮೊದಲು ಪ್ರಮಾಣ ವಚನವನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಹೇಳುವನು.

'ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಮಿದುಳು ಇರುವುದು ಆರೋಗ್ಯಕರ. ಅದು ಮಾನವನ ಏಳಿಗೆಯ ಸಾಧನವಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಬಡತನ ಭ್ರಷ್ಟತೆ ರೋಗರುಜಿನಾದಿ ಸಮಸ್ತಕ್ಕೂ ರಾಜಕಾರಣವೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಅದರಿಂದ ಮಿದುಳು ಮಾನವನಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಮಿದುಳು ತಿನ್ನುವ ಮಹಾರಾಜರು ದೇಸವ ಕೊಲ್ಲುತಿರುವರಲ್ಲಾ. ಕೊಲೆಯ ನೀಚತನದಲಿ ಬಾಳುವೆ ಮಾಡುತಿರುವರಲ್ಲಾ. ನನ್ನ ಮಿದುಳು ನನಗೆ ಬೇಕು.

ನಾನು ಅದನ್ನು ಕೊಡಲ್ಲ. ಬೇಕಾದ್ರೆ ನೀವೇ ಬಲವಂತವಾಗಿ ತಲೆಯೊಡೆದು ತಗಳ್ರೀ. ಅದರಿಂದ ನಿಮಗೇನು ಒಳ್ಳೆಯದಾಗಲ್ಲ.'[೨]

ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ ಸಿಂಗಾರನನ್ನು ರಾಜನ ಮನೆಗೆ ಕರೆಸಿ ಅಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಸಕಲ ರಾಜಮರ್ಯಾದೆ ಗಳೊಂದಿಗೆ ಉಪಚರಿಸಲಾಗುವುದು. ಆ ನಂತರ ಅವನದೂ ಒಂದು ದಿನ ತಲೆ ಒಪ್ಪಿಸುವ ಸರದಿಬಂದಾಗ ಇಡೀ ನಾಡಿನ ಜನ ಸೇರಿ ಆತನ ಪ್ರಮಾಣ ವಚನ ಕೇಳಲು ಕಾತುರದಿಂದ ಕಾಯುವರು. ಆಗಲೆ ಸಿಂಗಾರನು

---

೧. ಮರಣ ಮಂಡಲ ಮಧ್ಯದೊಳಗೆ, ಪುಟ - ೧.
೨. ಮರಣ ಮಂಡಲ ಮಧ್ಯದೊಳಗೆ, ಪುಟ - ೩೪

‘ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಮಿದುಳು ಇರುವುದು ಅರೋಗ್ಯಕರ ಯಾಕಂದ್ರೆ
ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಮಿದುಳು ಇದ್ರೆ ಬಡನವಾದ್ರೂ ರಾಜನ ಮನೇಲೂ
ಊಟ ಮಾಡಬಹುದು. ರಾಣಿಯ ಕೈಲೇ ಮಾಡಬಹುದು.’[೩]

ಈ ಪುಟುಗೋಸಿ ರಾಜನು ಕೇಳ್ತಾನೆ ನೋಡ್ರಿ ನಮ್ಮ ಮಿದುಳ: ಮಿದುಳಿಲ್ದೆ
ಇವನಾದ್ರೂ ಬಾಳ್ತಾನಾ ಕೇಳ್ರಿ ! ?
ಮಿದುಳ ನಾವು ಕೊಡದಿದ್ರ ಅವನ ಬಾಳು ಗೋಳಾಗಿ
ಅವನ ಕಿತ್ತು ತಿಂತಾವೆ ಹಾವುಗಳು
“ರಾಜ ಬದುಕಲು ಬೇಕು ಬಡಜನರ ಮಿದುಳು
ನನಗೆ ಹೇಳಿ ಕಳಿಸವಳೆ ನೋಡಿರಿ ನಮ್ಮವ್ವ
ಬಡೂರ ಮಿದುಳು ಕೇಳೂವ
ರಕ್ಕಸರಾಜನ ತಲೆಯ ತರುದು
ತಾರಯ್ಯ ಮಗನೇ ಎಂದು.
ಜನರು ಹೋ ಎಂದರು. ”[೪]

ಸಿಂಗಾರನನ್ನು ರಾಜ ಜೈಲಿಗೆ ತಳ್ಳಿ ಹಿಂಸೆ ಕೊಡುವನು. ಈ ಸುದ್ದಿ ಈತನ ಸಾಕು ತಾಯಿರ್ದ್ದಾಕಾಸಿಗೆ ತಿಳಿಯುವುದು. ಆಕೆ ಬಂದು ಚಿನ್ನದ ಕಠಾರಿಯಲ್ಲಿ ರಾಜನನ್ನು ಇರಿದು ಸಾಯಿಸುವಳು. ಎಂದೂ ಬಾರದ ಮಳೆಯು ಅಂದು ಭೂಮಿಗೆ ಬರುವುದು. ಇದಿಷ್ಟೂ ಆ ಪ್ರಸಂಗದ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ವಿವರಣೆ. ಈ ವಿವರಣೆಯೇ ಗಂಭೀರವಾದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಮಹತ್ವದ ಗ್ರಾಸವನ್ನೊದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಇಡೀ ಮಾನವನಐತಿಹಾಸಿಕ ಪರಂಪರೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಶೋಷಕ ಪ್ರಭುತ್ವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರನ್ನು ಹಿಂಸಿಸಿರುವುದರ ಬಗ್ಗೆ, ಕೊಲೆ ಮಾಡಿರುವುದರ ಬಗ್ಗೆ, ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಕಾನೂನುಗಳನ್ನೇ ಪವಿತ್ರೀಕರಿಸಿರುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಅದಕ್ಕೇ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿರುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಮಹತ್ವದ ಒಳ ನೋಟಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಮೇಲಿನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಎರಡು ದಿಕ್ಕಿನಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳಿಸದೆ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು. ಒಂದು: ಪ್ರಭುತ್ವದ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿ. ಇನ್ನೊಂದು: ಪ್ರಭುತ್ವ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವಂತಹ ಪ್ರತಿಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿ. ಯಾವುದೇ ಕಾಲದ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಈ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇದು ಕಾಲ ದೇಶಬದ್ಧ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಇದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ವೈರುಧ್ಯ. ಅಂದರೆ ಒಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ.

---

೩. ಮರಣ ಮಂಡಲ ಮಧ್ಯದೊಳಗೆ, ಪುಟ - ೩೪.
೪. ಮರಣ ಮಂಡಲ ಮಧ್ಯದೊಳಗೆ, ಪುಟ - ೩೭

ಇಲ್ಲಿ ಅರಸಪ್ಪನ ಬಾಡಿಗಾರ್ಡ್ ಆಗಿದ್ದ ಭೂಪಲಯ್ಯನು ಸೈತಾನ ದಯಪಾಲಿಸಿದ ಕತ್ತಿಯನ್ನುಪ್ರಯೋಗಿಸಿ, ಅರಸಪ್ಪನನ್ನು ಕೊಂದು ತಾನೇ ರಾಜನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಮಧ್ಯಯುಗದ ಸಾಮಂತಶಾಹಿ ಅರಸರ ಖಡ್ಗ ದಾಹವನ್ನು, ಆ ಮೂಲಕ ಒಬ್ಬನನ್ನು ಕೊಂದು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಪಟ್ಟ ಏರುತ್ತಿದ್ದಸಂಗತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂಶ ಪ್ರಜೆಗಳೊಂದಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧ ಪಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ರಾಜರ ಒಳಗೇ ಇದ್ದಂಥ ಆಂತರಿಕ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

ಅದರ ಮುಂದಿನ ಭಾಗ ಆಸಕ್ತಿದಾಯಕವಾದುದು. ಹಾವುಗಳಿಗೆ ಭೂಪಾಲ ರಾಜನ ಹೆಗಲ ಮಾಂಸ ಆಹಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ತಾನು ಅನುಭವಿಸುವ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ನಯವಾಗಿ ಆದರೆ ಕುತಂತ್ರದಿಂದ ತನ್ನ ಪ್ರಜೆಗಳಿಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸಿದ ನಂತರ ಪ್ರಜೆಗಳು ವಿನಾ:ಕಾರಣ ಬಲಿಯಾಗಬೇಕಾದ ದುರ್ದೈವವನ್ನು ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಚರಣೆಗೆ ತರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧. ಪ್ರಜೆಗಳು ಬಲಿಯಾಗಬೇಕಾದುದನ್ನು ಕಾನೂನೀಕರಿಸುವುದು.

೨. ಬಲಿಯಾಗುವುದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಿಸುವುದು.

೩. ಬಲಿಯಾಗುವುದನ್ನು ಪವಿತ್ರೀಕರಿಸುವುದು.

೪. ತ್ಯಾಗದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಆರೋಪಿಸುವುದು.

ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ರಾಜ ತನ್ನ ಆಜ್ಞೆಯ ಮೂಲಕ ಜಾರಿಗೆ ತರಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾದರೆ ಅದು ಸರ್ವಾಧಿಕಾರದ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಹಂತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಇಂತಹದಕ್ಕೆ ಶೋಷಿತ ಪ್ರಜೆಗಳಿಂದ ಅಷ್ಟೇ ಪ್ರಮಾಣದ ಪ್ರತಿರೋಧ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರತಿರೋಧ ಬಾರದಂತೆನಂತರದ ಮೂರು ಹಂತಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವ್ಯೂಹತಂತ್ರ.ಪ್ರಭುತ್ವವುಇದಕ್ಕಾಗಿ ಕಾನೂನನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ, ಸಮಾಜದ ಬೇರೆ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ದುರುಪಯೋಗಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ವರ್ಗ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವರು ಕವಿಗಳು, ಕಲಾವಿದರು, ಸಾಹಿತಿಗಳೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಆಪೇಕ್ಷೆ ಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಿದರೆ ಅವರು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಗುಲಾಮರಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಗುಲಾಮರಾಗುವುದೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ವಿರೋಧಿಗಳಾಗುವುದೊಂದೆ ಅರ್ಥ. ಸಧ್ಯಕ್ಕಂತೂ ಅವರು ಜನವಿರೋಧಿಗಳಾಗೇ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಮಾತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಸಾಲುಗಳನ್ನೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. "ಈ ನನ್ಮಕ್ಳುಗೆ ಒಂದಿಡಿ ಅನ್ನ ಕೊಡು, ಒಂದಿಡಿ ಚಿನ್ನ ಕೊಡು, ಬೇಕಾರೆ ದೇಸಾನೆ ಮಾರ್ತಾರೆ ನನ್ಮಕ್ಳು".[೫]

೫. ಮರಣ ಮಂಡಲ ಮಧ್ಯದೊಳಗೆ, ಪುಟ - ೨೭.

ಗಂಭೀರವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುವಂತಹ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶ ಎರಡು ಈ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ವಲಯಕ್ಕೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಈ ವಲಯ ದುಡಿಯುವ ಜನರ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೇ ಸಮಯ ಅದು ಶೋಷಕರ ಒಂದು ಭಾಗವು ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಮಧ್ಯೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಈ ವಲಯವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಜನ ವಿರೋಧಿಯಾದ ವ್ಯೂಹತಂತ್ರವನ್ನು ಜನಕಲ್ಯಾಣವೆಂದು ನಂಬಿಸುವಂತೆ, ಸ್ವೀಕರಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಲುಮುಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಲಯ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಗುಲಾಮತನಕ್ಕೆ ಶರಣಾದರೆ ಅದು ಬಹುತೇಕ ಈಡೇರುತ್ತದೆ.ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಜನವಿರೋಧಿಯಾದ ಹೇಯ ಕೃತ್ಯವನ್ನೂ ಜರುಗಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಈ ಮೊದಲೇಗುರುತಿಸಿದಂತೆ

* ಬಲಿಯಾಗುವುದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ನೀಕರಿಸುವುದು,
* ಬಲಿಯಾಗುವುದನ್ನು ಪವಿತ್ರೀಕರಿಸುವುದು,
* ಬಲಿಯಾಗುವುದಕ್ಕೆ ತ್ಯಾಗದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿ ಒಪ್ಪಿಸುವುದು.

ಈ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಈ ವಲಯ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಇಬ್ಬಗೆಯ ಕತ್ತಿ ಇದ್ದಂತೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಕೆಲಸ ಕೇವಲ ಸಾಮಂತಶಾಹಿ ಸಮಾಜದ್ದಲ್ಲ; ಇವತ್ತಿನದೂ ಕೂಡ ಪ್ರಭುತ್ವದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ತಲೆ ಒಪ್ಪಿಸಿ ಅದರ ತುತ್ತೂರಿಯಾಗುವ ಜಾಯಮಾನ ಇಂದೂ ಕೂಡ ಇದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಈ ವಲಯ ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರತಿಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ವಲಯ ಮೌನ ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ ಶೋಷಿತಜನರು ಮಾಡಬಲ್ಲರು. ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ ಕೂಡ. ಶೋಷಿತ ಜನರ ಸಾಮೂಹಿಕ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ರೂಪವಾಗಿಯೇ ಅದು ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಚರ್ಚೆಯ ಉಲ್ಲೇಖದಲ್ಲಿ ಬರುವಂತೆ, ರಾಜಾಜ್ಞೆಗೆ ಬಲಿಯಾಗಬೇಕಾದ ಸಿಂಗಾರನು ಎರಡನೇ ಬಾರಿ ಪ್ರಮಾಣ ವಚನವನ್ನು ಹೇಳಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ನೆರೆದಿದ್ದ ಜನರೆಲ್ಲಾ ಹೋ ಎಂದು ಒಕ್ಕೊರಲಿನಿಂದ ಕೂಗುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನುಸಿಂಗಾರು ಎರಡನೇ ಬಾರಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದು. ಇದರಿಂದ ಜನರಿಗೆ ರಾಜನು ತಮ್ಮನ್ನು ಹಿಂಸೆ ಮಾಡಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಭುತ್ವವು ಒಂದು ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ರಾಜ್ಯಾಂಗ ಯಂತ್ರ. ಮತ್ತು ಅದು ಪರೋಪ ಜೀವಿ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಎಂಗೆಲ್ಸ್ ಮತ್ತು ಲೆನಿನ್ ಹೇಳಿರುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. "ಪ್ರಭುತ್ವವು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಲಾತ್ಕಾರವಾಗಿ ಹೊರಿಸಿದ ಶಕ್ತಿಯೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಬದಲು, ಅದು ಸಮಾಜದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಒಂದು ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಸಮಾಜದ್ದೇ ಆದ ಉತ್ಪನ್ನ. ಈ ಸಮಾಜವು ತನ್ನಲ್ಲೇ ಅಪರಿಹಾರ್ಯವಾದ ವೈರುಧ್ಯದ ತೊಡಕಿನಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಬಿದ್ದಿದೆ. ಅದು ಒಂದ ಕ್ಕೊಂದು ಸರಿ ಹೊಂದದಂಥ ವೈಷಮ್ಯಗಳಾಗಿ ವಿಭಜನೆಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ವೈಷಮ್ಯಗಳನ್ನು ಹೋಗ ಲಾಡಿಸಲು ಅದು ನಿಶ್ಶಕ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಿಚಾರದ ಮನ್ನಣೆಯಾಗಿದೆ ಪ್ರಭುತ್ವ. ಈ ವೈಷಮ್ಯಗಳೂಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ಆರ್ಥಿಕ ಹಿತಗಳುಳ್ಳ ವರ್ಗಗಳೂ ವಿಫಲ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನೂ ಸಮಾಜವನ್ನು ಹಾಳು ಮಾಡದಿರುವಂತೆ ಏರ್ಪಡಿಸಲು, ತೋರಿಕೆಗೆ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಮೇಲೆ ನಿಂತು ಈ ಘರ್ಷಣೆಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವಂತೆ,ಅದನ್ನು 'ಶಿಸ್ತಿ'ನ ಮಿತಿಯೊಳಗೆ ಇರಿಸಲು ಒಂದು ಶಕ್ತಿ ಅವಶ್ಯವಾಯಿತು.ಆ ಶಕ್ತಿಯೇ ರಾಜ್ಯ"[೬]

"ಒಂದು ವರ್ಗವು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಶೋಷಿಸುವುದು ನಾಗರಿಕಾವಸ್ಥೆಯ ಆಧಾರವಾದುದರಿಂದಅದರ ಇಡೀ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ನಿರಂತರ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ಸಾಗುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಒಂದಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ವರವೋ ಅದೇ ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿಯೇ ಶಾಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಒಂದು ವರ್ಗದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹೊಸ ವಿಮೋಚನೆಯೂ ಯಾವತ್ತೂ ಮತ್ತೊಂದು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಪೀಡನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ."[೭]

"ರಾಜ್ಯವು ಒಂದು ವರ್ಗವು ಇನ್ನೊಂದು ವರ್ಗವನ್ನು ಮರ್ದಿಸಲು ಉಪಯೋಗಿಸುವಒಂದು ಯಂತ್ರ. ಒಂದು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಇತರ ಅಧೀನ ವರ್ಗಗಳು ವಿಧೇಯಕವಾಗಿರುವಂತೆ ಇರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುವ ಒಂದು ಯಂತ್ರ. ಈ ಯಂತ್ರದ ನಾನಾ ರೂಪಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಗುಲಾಮರ ಮೇಲೆ ಒಡೆತನದ ರಾಜ್ಯವು ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವವಾಗಿರಬಹುದು. ಶ್ರೀಮಂತಶಾಹಿ ಗಣತಂತ್ರವಾಗಿರಬಹುದುಅಥವಾ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಗಣತಂತ್ರವೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸರಕಾರದ ರೂಪಗಳು ತುಂಬ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾಗಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಸಾರ ಯಾವತ್ತೂ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದಿತ್ತು; ಗುಲಾಮರು ಯಾವ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನೂ ಹೊಂದಿರಲ್ಲಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಮರ್ದಿತ ವರ್ಗವಾಗಿದ್ದರು. ಅವರನ್ನು ಮಾನವ ಜೀವಿಗಳೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಾಮಂತಶಾಹಿ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲೂ ನಾವು ಇದನ್ನೇ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ."[೮]

---
೬. ಕುಟುಂಬ, ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿ ಹಾಗೂ ರಾಜ್ಯ ಇವುಗಳ ಉಗಮ, ಪುಟ - ೨೪೨

೭. ಕುಟುಂಬ, ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿ ಹಾಗೂ ರಾಜ್ಯ ಇವುಗಳ ಉಗಮ, ಪುಟ - ೨೫೨

೮. ರಾಜ್ಯದ ಕುರಿತು, ಪುಟ - ೧೭

ಪ್ರಭುತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಇಷ್ಟು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಯಾಕೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕಾಯಿತೆಂದರೆ,ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಇದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಮಾದರಿ ಇನ್ನು ಮುಂದೆಯೂ ಕೂಡ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆಬರುತ್ತದೆ. ಆಗ ಪುನಾ: ಈ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟನ್ನು ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುವುದು.

ಈಗ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಗಳ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬರಬಹುದು. ಭೂಪಾಲ ರಾಜನುಜನರನ್ನು ಕೊಂದು, ಅವರ ತಲೆಯನ್ನು ಒಡೆದು, ಮಿದುಳನ್ನು ಹಾವುಗಳಿಗೆ ಹಾಕಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಮಿದುಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಸ್ವತ: ರಾಜನ ಹೆಗಲಿನ ಮಾಂಸವೇ ಹಾವುಗಳಿಗೆ ಆಹಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ತಾನು ಬದುಕುಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಬೇರೆಯವರನ್ನು ಬಲಿಕೊಡಲೇಬೇಕು. ಬೇರೆಯವರ ಕೊಲೆಯ ಮೇಲೆಈತನ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿರುವುದು. ಇದನ್ನೇ ವಿಸ್ತೃತ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಶೋಷಿತರನ್ನು ಶೋಷಣೆಮಾಡುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಶೋಷಕರ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿರುವುದು. ಆದರೆ ದುರಂತವೇನೆಂದರೆ, ಶೋಷಕರು ಎಂದೆಂದೂ ತಾವು ಶೋಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ತಾವು ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಶೋಷಣೆಯಲ್ಲ; ಅದೊಂದು ಕಲ್ಯಾಣದ ಉದ್ದೇಶ. ಇದನ್ನು ಪ್ರಜೆಗಳು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಮತ್ತು ಪಾಲಿಸಬೇಕೆಂದು ಅದು ಬಯಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಪ್ರಭುತ್ವ ಮಾಡುವ ಹುನ್ನಾರಇಲ್ಲವೆ ಅದರ ವ್ಯೂಹತಂತ್ರ.

ಈಗ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ಅಂದರೆ ಶೋಷಿತ ಪ್ರಜೆಗಳ ನೆಲೆಯಿಂದ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕು. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಈ ಶೋಷಣಾ ವಿಧಾನ ಮೊದಲು ಜನರಿಗೆ ತಿಳಿಯುವಂತಾಗಬೇಕು. ಈ ಕೆಲಸಆಗದೆ ಪ್ರತಿರೋಧದ ನೆಲೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರಿಂದಲೇ ಅಂಬೇಡ್ಕರರು 'ಗುಲಾಮನಿಗೆ ಆತ ಗುಲಾಮತನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿವು ಮೂಡಿಸಬೇಕು'.[೯] ಎಂದು ಸರಿಯಾಗಿಯೇಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಇಲ್ಲಿ ತಲೆ ಕೊಡುವ ಜನರಿಗೆ ಅದೊಂದು ಶೋಷಣೆಯ ವಿಧಾನ ಎಂಬುದನ್ನುತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟವನು ಸಿಂಗಾರು. ಈ ಶೋಷಣೆಯ ವಿಧಾನವನ್ನು ಪವಿತ್ರೀಕರಿಸಿದವರು ಕವಿಗಳು, ಕಲಾವಿದರು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತಿಗಳು.

ಈ ಬಗೆಯ ಅರಿವು ಮೂಡಿಸುವುದೇ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿರ್ಮಾಣದ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಾಗಿ ರುತ್ತದೆ. ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಸಿಂಗಾರು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮೊದಲನೇ ಹಂತ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸಂಬಂಧಿಯಾದುದು. ಎರಡನೇಯದು ಅದರ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಆಯಾಮ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆಈ ಎರಡು

೯. ಅಂಬೇಡ್ಕರರ ವಿಚಾರಧಾರೆ, ಪುಟ - ೧೭೨

ಗೆರೆ ಎಳೆದಂತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದನ್ನೊಂದು ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಆಯಾಮ ಏನಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಜನರಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ಅಥವಾ ರಾಜ ಶೋಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಆಧಾರ ಸಮೇತ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟ, ಸಿಂಗಾರು ಜೈಲಿನಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ. ಆತನ ಸಾಕು ತಾಯಿ ರಾಕಾಸಿಯು ಬಂದು ಭೂಪಾಲ ರಾಜನನ್ನು ಸಾಯಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಹಿಂದೆಂದೂ ಬಾರದ್ದಿದ್ದ ಮಳೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಜಾ ವಿಮೋ ಚನೆಯ ಅಥವಾ ಪ್ರಜಾ ಕಲ್ಯಾಣದ ಯಶಸ್ವಿ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಸ್ತುತ ಉಲ್ಲೇಖಿತ ಭಾಗ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಾಧ್ಯತೆ ಎಂದು ಸರಳೀಕರಿಸಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ರಾಕಾಸಿಯು ಭೂಪಾಲನನ್ನು ಕೊಂದದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವಳುಕೊಂದದ್ದು ಹಿಂಸೆಯಲ್ಲ; ಅದು ಪ್ರತಿ ಹಿಂಸೆ. ಭೂಪಾಲ ಮಾಡಿಸುತ್ತಿದ್ದುದು ಹಿಂಸೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಆತ ಅನುಭವಿಸಿದ್ದು ಪ್ರತಿ ಹಿಂಸೆ. ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಈ ಪ್ರತಿಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅದರ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಗಂಭೀರವಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಕಾಸಿ ಒಬ್ಬಳೆ ಮುಂದಾಗಿ ಕೊಂದದ್ದು ಒಂದು ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ದೌರ್ಬಲ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.* ಹೇಗೆಂದರೆ ಶೋಷಿತ ಪ್ರಜೆಗಳ ಆಕ್ರೋಶವನ್ನು, ಸಿಟ್ಟನ್ನು ಸಂಘಟನಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿಮಾರ್ಪಡಿಸಬೇಕು. ಈ ಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಎಳೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಚರ್ಚೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಪ್ರಮಾಣಾತ್ಮಕ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯಾಂಕನ ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ 'ಮರಣ ಮಂಡಲ ಮಧ್ಯದೊಳಗೆ 'ಕಾದಂಬರಿಯ ಉಲ್ಲೇಖಿತ ಭಾಗವು ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ಆಶಯವುಳ್ಳ ಸಶಕ್ತವೂ ಪರಿಪಕ್ವವೂ ಆದ ಸೃಜನಶೀಲ ನೆಲೆ ಎಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಚರ್ಚೆಯ ವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕೂ - ವರ್ತಮಾನಾದ ರಾಜಕೀಯಕ್ಕೂ ನೇರವಾದ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅಂದರೆ ನಮ್ಮೆಲ್ಲಾ ಚರ್ಚೆ ಸಂವಾದಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವದ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇರಲೇ ಬೇಕು ತಾನೆ? ವರ್ತಮಾನದ ರಾಜಕೀಯವು ಭೂಪಾಲ ಅರಸು ಮಾಡಿದಂತೆಯೇ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಇಂಡಿಯಾಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಚೌಕಟ್ಟಿರಬಹುದು; ಇಲ್ಲವೆ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಚೌಕಟ್ಟೂ ಇರಬಹುದು. ಇಂದು ಜಗತ್ತಿನ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗಳು ಖಾಸಗೀಕರಣ, ಉದಾರೀಕರಣ, ಆಧುನೀಕರಣ, ಜಾಗತೀಕರಣಗಳೆಂಬ ಉಪಕರಣಗಳ ಮೂಲಕ ಜಗತ್ತಿನ ಹಿಂದುಳಿದ ದೇಶಗಳನ್ನು ಶೋಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಜೊತೆಗೆ ಇವೆಲ್ಲಾ ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂಬಂತೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು

* ಇದರ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಸಶಕ್ತ ಕಾರಣವನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು.

ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಿಸುವ ಕೆಲಸ ಜರೂರಿನಿಂದ ಸಾಗಿದೆ. ಇಂಡಿಯಾದ ದಲ್ಲಾಳಿ ರಾಜಕಾರಣವೂ ಕೂಡ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ನವವಸಾಹತು ಲೂಟಿಯನ್ನು ಪವಿತ್ರ ಎಂಬಂತೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ವಲಯವನ್ನು ನವವಸಾಹತು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಆವರಿಸಿ ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಇತ್ತೀಚಿನ ನವ್ಯೋತ್ತರವಾದದ ಮೂಲಕ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಶೋಷಣೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೆ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ವಿಶ್ವಸುಂದರಿ ಸ್ಪರ್ಧೆ ನಡೆದಾಗ ಬಂದ ಸಂವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಗೆ ಗ್ರಾಸವಾಗಿ 'ಮರಣ ಮಂಡಲ ಮಧ್ಯದೊಳಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಂದು ಭಾಗ ವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಯಿತು. ಇಡೀ ಕಾದಂಬರಿಯ ಆಶಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಕೃತಿಯಿಂದ ಕೇವಲ ಒಂದು ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಅಂತಿಮೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳು.

ಹಾರುವರ ಜಾತಿಯ ಮಾಳುಗಮ್ಮ ಮತ್ತು ಹೊಲಾರ ಜಾತಿಯ ಸಂಗಯ್ಯನ ಮಗನಾಗಿ ಸಿಂಗಾರ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಈತ ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳ ಮರಣದ ನಂತರ ರಾಕಾಸಿಯ ಸಾಕುಮಗನಾಗುತ್ತಾನೆ. ವರ್ಣ ಸಂಕರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಈ ಸಿಂಗಾರನೇ ಶೋಷಕ ದೊರೆಯಾದ ಭೂಪಾಲನ ಅನವತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಪರಿಸರವನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಇಡೀ ಕಾದಂಬರಿಯ ಸಮಗ್ರ ಆಶಯ ಈ ಬಗೆಯ ವರ್ಣಸಂಕರವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಆಳುವ ವರ್ಗವು ಜಾತಿ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳಿಸಿ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ 'ಸಮಸಮಾಜ' ನಿರ್ಮಾಣ ಆಶಯದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ವರ್ಣಸಂಕರ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶವೂ ಕೂಡ ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ಮಾಣದ ಒಂದು ಎಳೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ 'ಮರಣ ಮಂಡಲ ಮಧ್ಯದೊಳಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಭಾಗದ ಉಲ್ಲೇಖಿತ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಡೂರ ನಾಡಿನ ಅರಸನಾದ ಅರಸಪ್ಪನನ್ನು,ಆತನ ಬಾಡಿಗಾರ್ಡ್ ಆಗಿದ್ದ ಭೂಪಾಲಯ್ಯನೇ ಕೊಂದುತಾನು ಅರಸನಾಗುವುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಯಿತು.ಮತ್ತು ಅದು ಸಾಮಂತಶಾಹಿ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಆಂತರಿಕವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಲಾಯಿತು.

ದಲಿತ ಕಥಾ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಸಂಕರದ ಸಮರ್ಥನೆಯೂ ಒಂದು. ದಲಿತ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಭಾರತದ ಕೆಳರಚನೆ ಎಂದು

ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಜಾತಿಗೆ ಚಲನಶೀಲತೆಯ ಗುಣವಿಲ್ಲ. ಅದು ಜಡತ್ವದಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ದೇವರು, ಧರ್ಮ, ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಗಳು, ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಮುಂತಾದುವು ಜಾತಿಯನ್ನು ಸಡಿಲಗೊಳ್ಳದಂತೆ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ ' ಎಂಬುದು ದಲಿತ ಸಾಹಿತಿಗಳ ಭಾವನೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರರ ವಿಚಾರಗಳಿಂದಲೂ ಪ್ರಚೋದನೆಗೊಂಡಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ನಿಂತ ನೀರಾಗಿರುವ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕಲಕಬೇಕೆನ್ನುವುದು, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬೆಳೆಯಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಇವರ ಒತ್ತಾಸೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೇ ಸೃಜನಶೀಲ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಸಂಕರವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸಿದೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕುಸುಮಬಾಲೆಯ ನನ್ನಿಯ ಪ್ರಸಂಗ ಸಶಕ್ತ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಬಹುದು.

"ತೊರಾರ ಜೋತಮ್ಮನು ನೆಗಾಡ್ತ ಕುರಿಯಯ್ಯಗ ಮೈದುಂಬಿಕೊಂಡು 'ಗೊತ್ರಯ್ಯಾ ನಿಮ್ಗಾ?ಸಾವಿರಾರು ಋತುಮಾನಗಳ ಹಿಂದ್ಲ ನಡೆನುಡಿ ಗೊತ್ತಾ ನಿಮ್ಗಾ? ಗೊತ್ತಾ? ಆಗ ನಂ ಜಾತಿ ಬಡ್ಡೆತ್ತವು ಮಾಡ್ತಿದ್ದ ಕೇಮಿಯಾನ ಅಂತ ಗೊತ್ರಯ್ಯಾ?

ಈ ಮೋಡಿಗೆ ಮಾರಿಗುಡಿ ಮಯ್ಯ ಕಿವಿಯಾಗಿ ಆಲಿಸುತ

'ಗೊತ್ರಯ್ಯಾ? ಕೇಳೀ...... ನಂ ಜಾತಿ ಬಡ್ಡೆತ್ತವು ಕಾಯ್ಕಂಡಿದ್ದು ತಂ ಕಣ್ಣುಗ ಬೇಕ್ ಬೇಕಾದ ಉತ್ತಮ ಜಾತ್ಯವರ ಹೆಡ್ತೀರ ಹೊತ್ಕೊಂಡು ನಡ್ದುಬುಡೋರು. ಎಲ್ಲಿಗ್ಯ? ಬೆಟ್ಟದ ಕಿಬ್ರಿಗ. ಆಯ್ತಾ? ವಸಿ ದಿನಗಂಟ ಅಲ್ಲೇ ಇರಾರು. ಆಯ್ತಾ? ಆಮ್ಯಾಕ ಕೇಳೀ ಈ ಬಡ್ಡೆತ್ತವು ತಿರ್ಗಾತಂ ಊರ್ಗಿಯ ಬರೋವು. ಯಾನೇ ಆಗ್ಲಿ ಆಗ ಉತ್ತಮ ಜಾತಿ ಜನ ಒಳ್ಳೆಯವರಾಗಿದ್ರುಕಯ್ಯ. ತಾಳ್ಕತ್ತಇದ್ದರು. ಅದ್ಕಿಯ ಅವ್ರುಗ ಉತ್ತಮ ಜಾತಿ ಅಂತ ಹೆಸ್ರು ಬಂದು ನಿಂತಿರೋದು. ಸುಮ್ಗ ಬಂದದ ಅಂದ್ಕಂಡಿದ್ಯರ? ಕೇಳೀ ಆ ಉತ್ತಮ ಜಾತ್ಯವರು ಬೆಟ್ಟದ ಕಿಬ್ರಿಯಿಂದ ಬಂದವರ್ಗ ಏನ್ ಅಂತಿದ್ಯ ಅಂದ್ರ : ' ...... ನೋಡ್ರಯ್ಯ ಆದ್ದು ತಿರುಗ ಬರಲ್ಲ. ಯಾನ ಆಯ್ತು. ಯಾನ ಹೋಯ್ತು. ನೀವ್ ಗಳು ಕಟ್ಟು ಕಟ್ಟಳ ಮುರ್ದು ಮಾಡ್ದ ತಪು ್ಗ ಈಗ ನೀವ್ ಗಳು ಊರಾಚ್ಗ ಇದ್ದಕಂಡು,ನಾವುಹೇಳ್ದ ಕೆಲ್ಸವ ಮಾಡ್ಕಂಡು ಹೆಂಗೊ ಇದ್ಕಳಿ....' ಅಂತ ಅನ್ನುವರು. ನಂ ಜಾತಿ ಬಡ್ಡೆತ್ತವ್ಕಬೇಕಾಗಿದ್ದೂ ಅದೀಯ. ಆ ಉತ್ತಮರು ಕಾಲಲ್ಲಿ ತೋರ್ಸಿದ್ದ ಇವ್ರು ಕೈಲಿ ಮಾಡ್ಕಳರು. ಇರಾರು.."

ಈಗ ಅಂಥಾ ಒಳ್ಳೆ ಕಾಲ್ವ ಕೂಸೂ? ಈ ಕಾಲ ಕೆಟ್ ಕಾಲ ತಿಳ್ಕ. ಈಗ ನಂ ನೋಡ್ವಾಗ ಏನಾಯ್ತುದ? ಯಾರಗ್ಯ? ಆ ಉತ್ತಮ ಜಾತ್ಯವರ್ಗ - ಕೇಳೀ, ಅವರ ಒಳ್ಗ ಆಗುವುದರ ಅರ್ತಮಾನದ ಅರಿವು ಅವ್ರಿಗಿಯ ಅರಿವಾಗ್ತ ಇರಲ್ಲ. ಆದ್ರೂವ ಅವರ ರಕ್ತಕ? ರಕ್ತಕ ತಲತಲಾಂತರದ ನೆಪ್ಪಿರ್ತದ..... ತಿಳ್ಕಳ್ಳೀ. ಅವರು ಸುಮ್ನಿದ್ರೂ ಅವರ ರಗ್ತ ಸುಮ್ನಿದ್ದುದಾ? ಹೆಂಗ್ ತಾನೀಯಾ....... ಸುಮ್ನಿರಕ ಅದು? ಅದರ ತೆಪ್ಪಾ ಅದ್ನೂ? ನಂ ಜಾತ್ಯವರ ಕಂಡೇಟ್ಗಿಯ ಉತ್ತಮ ಕುಲ್ದವರ ರಗ್ತ ಏನಂದ್ಕತ್ತದ...

ಓಹೋ ! ಈಗ ಕಾಣೋ ಈ ಹೊಲಮಾದುಗಾದಿ ಪೂರ್ವಿಕನು ನಮ್ಮ ಉತ್ತಮ
ಕುಲ್ದ ಮೂಲಾಗಿದಿಗೆ ಸೇರ್ದ ಹೆಡ್ತ ೯ ಹೊತ್ಕಂಡು ಹೋಗಿದ್ದವನ ಆ ವಂಶದ
ಕುಡಿ ಈ ಹೊಲಮಾದುಗಾದಿ

ಅಂತ ಅಂದ್ಕತ್ತದ. ಯಾನ ? ಈಗಲ ಉತ್ತಮನ ರಕ್ತ. ಈಗಲ ಈ ಉತ್ತಮನ ರಕ್ತಗ ಆ ಅದೆಲ್ಲವಿ ಪಿಚ್ಚರ್ ಬುಟ್ಟಂಗ ಕಾಣುಸ್ತದಕಯ್ಯ. ಆ ನೆಪ್ಪಗ ಉತ್ತಮರ ರಕ್ತ ಕುದಿತಾದ. ನಮ್ಗಾದ್ರುವಿ ಹಂಗೆತಾನಿಯಪ್ಪ ಆಗದು ? ಅವ್ವೈ... ಈ ಥರ್ವಾಗಿ ಇರ್ವಾಗ ಕಾರಣ್ವ ಕೇಳ್ತಿಯಲ್ಲಪ್ಪಾ ಕೂಸೂ...'[೧೦]

ಕುರಿಯಯ್ಯನ ಮೈದುಂಬಿದ್ದ ತೊರಾರ ಜೋತಮ್ಮನು ದಲಿತ ಸಂಘದವರನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಆಡಿದ ಮಾತುಗಳಿವು. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಇದುವರೆಗೆ ನಡೆದಿರುವ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಒಂದೆಡೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಅನಂತರ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ನಿಲುವನ್ನು ಮಂಡಿಸಲಾಗುವುದು.

'ಕುರಿಯಯ್ಯ ಹೇಳುವ 'ನನ್ನಿ' ಎಂಬುದು ಪೂರ್ಣ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದರೂ ಇದನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾ ದಲಿತ ಸಂಘರ್ಷ ಸಮಿತಿಯವರು ಒಳಗೊಳಗೆ ಖುಷಿಗೊಂಡು ಸುಮ್ಮನಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅವರ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯತೆಗೆ ಕಾರಣವೇನು ಎಂಬ ತರ್ಕ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಹೆಂಗಸರನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಭೋಗಿಸಿದರು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಹಿಂಸಾತೃಪ್ತರತಿ (Sadastic Satisfaction) ಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಇಲ್ಲಿರುವ ಸಣ್ಣತನಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿತೆಗೆಯಲು ಈ ಪ್ರಸಂಗದ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಅವರಿವರ ಮಾತಂತಿರಲಿ, ಲೇಖಕರು ತನ್ನನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸುವುದು ಸೋಜಿಗದ ಸಂಗತಿ. ಕುಸುಮಬಾಲೆಯ ಈ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಇಲ್ಲಿ ತಾನೇ ಪಾತ್ರವೂ ಸಾಕ್ಷಿನೇತ್ರವೂ ಆಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ......... ಕುರಿಯಯ್ಯನೆಮಿತ್' ಎಂಬ ಬಲೂನಿಗೆ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಪಿನ್ನನ್ನು ಚುಚ್ಚಿ ಟುಸ್ ಎನ್ನಿಸಿ ಬಿಡಲಾಗಿದೆ.

೧೦. ದೇವನೂರು ಮಹಾದೇವ ಅವರ ಕೃತಿಗಳು. ಪುಟ - ೧೫೫

ಎಂದರೆಕುರಿಯಯ್ಯನ ನನ್ನಿಯನ್ನು ಯಾರೂ ಸತ್ಯ ಎಂದು ನಂಬುವಂತಿಲ್ಲ, ನಂಬಬಾರದು ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿಯ ಮುಖ್ಯ ಪಾಠ.'[೧೧]

ಇದೇ ಪ್ರಸಂಗದ ಬಗ್ಗೆ ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೀಗಿದೆ. 'ಕುಸುಮ ಬಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಕುರಿಯಯ್ಯನ ನನ್ನಿಯ ಪ್ರಸಂಗವು ದಲಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಗೊಡ್ಡಲು ಬೇಕೆಂದೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದದ್ದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ದಲಿತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ಮಂಡಿಸುತ್ತಲೇ,ಅದರೊಳಗಿನ ಎಷ್ಟೋ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳನ್ನು ಕಾದಂಬರಿ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ತೆಗೆದುತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಮಹಾದೇವ ಅವರಿಗೆ ಅಕ್ಷರಸ್ಥರಾಗಿರುವ ದಲಿತರು, ಇರುವಿಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಮುಗ್ಧ ದಲಿತರೊಳಗೆ ಬೆರೆಯದೆ, ಬೇರೆ ನಿಲ್ಲುವ ಪರಿಯನ್ನು ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುವಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ.'[೧೨]

ಈ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಕುರಿತು 'ಇದು ಇತಿಹಾಸದ ಹಿನ್ನಡೆ ; ತಿರುವು ಮುರುವು' ಎಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿರುವ ಸದಾಶಿವ ಎಣ್ಣೆಹೊಳೆ ಅವರ ವಿಚಾರಗಳು ಹೀಗಿವೆ. 'ಮನುಷ್ಯ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸಲು ಏನಾದರೂ ಕಾರಣವಿರಲೇಬೇಕು. ವಿನಾಕಾರಣ ಯಾರೂ ಯಾರನ್ನೂ

ದ್ವೇಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಹೊಲೆಮಾದಿಗರನ್ನು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರು ಶತ್ರುಗಳ ಹಾಗೆ ಭಾವಿಸಲು ಕಾರಣವೇನು ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಕಾಡಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಎನ್ನುವಂತೆಬಂದಿರುವ ನನ್ನಿಯ ಪ್ರಸಂಗದ ಊಹೆ ಸಮಂಜಸವಾಗಿ ಕಾಣದು. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರ ಬಗೆಗಿನ ಈ ಕಲ್ಪನೆ, ತಮ್ಮ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕೆಡಿಸಿದವರನ್ನು ಕೇವಲ ಊರಾಚೆ ಇಟ್ಟರು. ಅದರಿಂದಲೇ ಅವರು ಒಳ್ಳೆಯವರು ಎನ್ನುವ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಇದು ಇತಿಹಾಸದ ಹಿನ್ನಡೆ ; ತಿರುವು ಮುರುವು.'[೧೩]

ಈ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಭಾಗಗಳಿಂದ ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

* ಕುರಿಯಯ್ಯ ಹೇಳುವ 'ನನ್ನಿ' ಎಂಬುದು ಪೂರ್ಣ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದದು.
* ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಹೆಂಗಸರನ್ನು ಭೋಗಿಸಿದರು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯ ಹಿಂಸಾತ್ಮಪ್ರತಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಈ ಪ್ರಸಂಗ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ.

---

೧೧. ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಸರ. ಪುಟ - ೧೪೫
೧೨. ಮರದೊಳಗಣ ಕಿಚ್ಚು. ಪುಟ - ೨೩೮
೧೩. ನಾಲ್ಕು ದಲಿತೀಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳು. ಪುಟ - ೨೫

* ಲೇಖಕರು ತನ್ನನ್ನೇ ಸ್ವವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

* ಕುಸುಮಬಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಕುರಿಯಯ್ಯನ ನನ್ನಿಯ ಪ್ರಸಂಗವು ದಲಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆ ಗೊಡ್ಡಲು ಬೇಕೆಂದೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ.

* ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರು ಹೊಲೆಮಾದಿಗರನ್ನು ಶತ್ರುಗಳ ಹಾಗೆ ಭಾವಿಸಲು ಕಾರಣ ಏನು? ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಊಹೆ ಸಮಂಜಸವಾಗಿಲ್ಲ.

* ಉತ್ತಮರು ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಇದು ಇತಿಹಾಸದ ಹಿನ್ನಡೆ; ತಿರುವು ಮುರುವು.

ಈ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಇವು ಆರೋಗ್ಯಕರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಫಲಿತಗಳೆಂದುಪರಿಗಣಿಸುವುದೇ ಕಷ್ಟ. ಯಾಕೆಂದರೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ - ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ, ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಈಬಗೆಯ ನಿಲುವುಗಳು ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಿಲುವುಗಳಾಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ; ಅಧ್ಯಯನದ ಫಲಿತಗಳಾಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅಂಥ ಒಂದು ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಒಟ್ಟಾರೆ ಕೃತಿಯಿಂದ ಹೊರತೆಗೆದು ನೋಡಿರುವುದರ ಪಾರ್ಶ್ವಿಕವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಆ ನನ್ನಿಯ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಕುಸುಮಬಾಲೆಯ ಸಮಗ್ರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡಬೇಕು. ಜೊತೆಗೆ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಈ ಬಗೆಯ ಕತೆಗಳಿವೆಯೇ ಎಂದು ಶೋಧಿಸಬೇಕು. ಆ ಮೂಲಕ ನನ್ನಿಯ ಪ್ರಸಂಗದಹಿಂದಿರಬಹುದಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊರತೆಗೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಕೇವಲಅದೊಂದು ವಿಮರ್ಶೆ, ಸ್ವವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದು ಸರಳೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳು.

'ಸಿಂಧ್ ಮಾದಿಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'* ಯಲ್ಲಿ ಮಾದಿಗರ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಒಂದು ಕತೆ ಇದೆ. ತನ್ನ ಧಣಿಯ ಗದ್ದೆ ಕೊಯಿಲಿಗೆ ಬಂದವನು ಅವನು. ಧಣಿಯ ಹೆಂಡತಿಯರಾಡುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. 'ಗದ್ದೆ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಮಾದಿಗರ ದಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಹೇಗೆ ಕೆಲ್ಸಮಾಡ್ತಾರೆ ನೋಡೋಣ' ಎಂದು ಒಬ್ಬಳು ಅನ್ನುತ್ತಾಳೆ. 'ಅವನ್ನೇನು ನೋಡೋದು ಕೋಣ ಗಳನ್ನು' ಎಂದು ಮತ್ತೊಬ್ಬಾಕೆ ತಾತ್ಸಾರ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದ ಮಾದಿಗರವನಿಗೆತಕ್ಕ ಉತ್ತರಕೊಡಬೇಕು ಎಂದು ಛಲ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅದೆಷ್ಟೊ ದಿನ ಟೈಮು ತಕ್ಕೊಂಡು, ಎಷ್ಟೊಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಸುಂದರವಾದ ಒಂದು ಜೊತೆ ಚಪ್ಪಲಿ ತಯಾರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಚಪ್ಪಲಿ ಮೇಲೆ ಮುತ್ತು ರತ್ನಗಳನ್ನು ಹುದುಗಿಸಿ ಧಣಿಯ ಮನೆಗೆ

*ಕೆ. ರಾಮಯ್ಯನವರು ಬರೆದಿರುವ ಪುಸ್ತಕ

ತರುತ್ತಾನೆ. ಅವುಗಳ ಚೆಂದಕ್ಕೆ ಬೆರಗಾದ ಧಣಿಯು ತನ್ನಲ್ಲಿದ್ದ ಏನ್ನೆಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಬೆಲೆ ಕಟ್ಟುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಅವೆಲ್ಲ ತನ್ನಲ್ಲಿವೆ ಎಂದು ಮಾದಿಗರನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ತಂದೆ - ತಾಯಿ, ಅಕ್ಕ - ತಂಗಿಯರನ್ನು ಬದಲಿಗೆಕೊಡುತ್ತೇನೆಂದರೆ ಅವರೆಲ್ಲ ನನಗೂ ಇದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೆ ಧಣಿಯು ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇನೆಂದಾಗ, 'ಮೊದಲೇ ಹೇಳಬಾರದಿತ್ತೆ' ಎಂದು ಚಪ್ಪಲಿಕೊಟ್ಟು ಮಾದಿಗರನ್ನು ಕೋಣ ಗಳೆಂದು ಹೀಯಾಳಿಸಿದವಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಮನೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ.

ಕೆಳಜಾತಿಯ ಮಾದಿಗರವನು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರ ಹೆಂಡತಿಯೊಬ್ಬಳನ್ನು ರಾಜಾರೋಷವಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದೇ ಇಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯವಾಗಿದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಕುಸುಮಬಾಲೆಯ ನನ್ನಿಯ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಇದೇ ಆಶಯ ಪ್ರಧಾನವಾದುದಾದರೆ, 'ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಜಾತಿಗಳು ಜಡ ಗೊಂಡು ನಿಂತಿವೆ' ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಲೇ ವರ್ಣಸಂಕರವನ್ನು ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯಸಂಗತಿಯನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವ ಹುನ್ನಾರವೇ ಇದಾಗಿದೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಕುಸುಮಬಾಲೆಯ ಸಮಗ್ರನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡಿದಾಗ ಇನ್ನಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಕುಸುಮಬಾಲೆಯ ಆರಂಭದಲ್ಲೇ ಜೋತಮ್ಮದಿರು ಕಷ್ಟಸುಖ ಮಾತಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಚನ್ನ ಕುಸುಮಿಯರ ಸಂಬಂಧದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ತೊರಾರ ಹಟ್ಟೀ ಜೋತಮ್ಮ ಒಂದ್ಸಲ ಸುತ್ತಾಲು ನೋಡಿ "ಅದಿಯಾ ಅತ್ಗಮ್ಮೋರ...... ನಿಂ ಕುಸುಮುವಿ ಆ ಹೊಲಾರ ಚೆನ್ನನೂವಿ ಕೂಡೋ ತಳವು ನಮ್ ಜೋಪಡಿ ತಾನೀಯ ? ಕೆಂಪಾಗಿರೋ ಗಂಡ ಹೆಂಡತೀಗ ಹುಟ್ಟಿರೋ ಕೂಸು ಚನ್ನನ ಥರ್ವಾಗಿ ಕಪ್ಪಾಗಿ ಅದು ಹುಟ್ಟೀ ಅದನೀಗ ಕುಸುಮಳ ಗಂಡ ಅರುತ್ಗಂಡು.... ಅಂತೇನಾರು......" ಅಂತ ಅದು ಮುಗಿಯುವುದರೊಳಗೆ, ಹಾರೂರ ಮನೆಯ ಜೋತಮ್ಮ "ಐ.... ಎಲ್ರೂ ಮಾಡೋ ಯಥಾರ್ಥನೆ ಹೇಳ್ತಳ ಏನ್ ವಿಚಾರ್ವ ಅದು?"[೧೪] ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಚನ್ನ ಕುಸುಮಿಯರ ಈ ಸಂಬಂಧದ ಬಗ್ಗೆ ದಿವ್ಯನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ತಾಳುವ ಇದು, ಅದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಿಸುವ ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ.

ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ತೊರಾರಹಟ್ಟಿ ಜೋತಮ್ಮನೇ ಇಲ್ಲಿ ಚನ್ನ - ಕುಸುಮಿಯರ ಬಗ್ಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಿರುವುದು. ಆದರೆ ಇದೇ ಜೋತಮ್ಮ ಕುರಿಯಯ್ಯನ ಮೈದುಂಬಿಕೊಂಡು ತಲತಲಾಂತರದ ನನ್ನಿಯನ್ನು ನುಡಿಸಿದವಳು. ಕುಸುಮಬಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ

೧೪. ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ ಅವರ ಸಮಗ್ರ ಕೃತಿಗಳು. ಪುಟ - ೯೬

ವಿನ್ಯಾಸ ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಹೊಲೆಯರ ಚನ್ನ ಮತ್ತು ಕುಸುಮರಸಂಬಂಧ, ತನ್ನ ಗಂಡನಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿದ್ದುದನ್ನು ಬೇರೆಯವರಿಂದ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಕೆಂಪಿ,ಯಾರಿಗೋಹುಟ್ಟಿ ಆಸ್ಪತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನಾಥವಾಗಿ ಬಿದ್ದಿದ್ದ ಸೋಮೇಗೌಡರ ಹೆಂಡತಿ ಮಲ್ಲಾಜಮ್ಮ,ಆಚಾರ್ಯರ ಭಗವತಿಮತ್ತು ಹೊಲೆಯರ ಅಮಾಸನ ಸಂಬಂಧ. ಈ ಎಲ್ಲವೂ ನನ್ನಿಯ ಪ್ರಸಂಗದ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗೇ ಬಂದಿವೆ. ಇವು ವರ್ತಮಾನದ ಸಂಗತಿಗಳಾದರೆ ನನ್ನಿಯ ಪ್ರಸಂಗದಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುವುದೇನೆಂದರೆ ತಲತಲಾಂತರದಿಂದಲೂ ಮೇಲುಜಾತಿಯ ಹೆಂಗಸರನ್ನು ಕೆಳಜಾತಿಯವರುಭೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ.

ನನ್ನಿಯ ಪ್ರಸಂಗದ ಈ ನಿಲುವನ್ನು 'ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮತ್ತು 'ಒಪ್ಪುವುದು ಕಷ್ಟ ಎಂದು ಘೋಷಿಸುವುದು ಅಧ್ಯಯನದ ಸರಳೀಕರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಬದಲಾಗಿ ಇಂಥಾ ನಿಲುವೊಂದನ್ನು ಸೃಜನಶೀಲ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಲು ದಲಿತ ಲೇಖಕನಿಗೆ, ವರ್ತಮಾನದ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಗಾಢಒತ್ತಡಗಳಿವೆ ಎಂಬ ಶೋಧನೆಯ ಕಡೆಗೆ ಗಂಭೀರ ಗಮನ ಹರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.ಯಾಕೆಂದರೆ ಲೇಖಕನುಸಮಾಜದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಅದಮ್ಯ ತುಡಿತಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ಸಂಕೀರ್ಣಒತ್ತಡಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆತನಿಗೆ ಅಥವಾ ಕೃತಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕಜವಾಬ್ದಾರಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಪೇಲವಾಗಿರಬಹುದು ಇಲ್ಲವೆ ಗಂಭೀರವಾದುದಾಗಿರಬಹುದು, ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಬೇರೆ. ಅಂದರೆ ನನ್ನಿಯ ಪ್ರಸಂಗದ ನಿಲುವಿಗೂ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವದ ಆಶಯವಿದೆ ಎಂದಾಯಿತು.

ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿಯ ಸಂಕೀರ್ಣ ವೈರುಧ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಉಂಟುಮಾಡಿರುವ ಬದುಕಿನ ವಿಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತರು ಪರಂಪರೆಯಿಂದಲೂ ಹೂತುಹೋಗಿದ್ದಾರೆ. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿಯ ವಿಕೃತಿಗಳನ್ನುಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುವ ದಲಿತರ ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಅದನ್ನು ಸಂಕೀರ್ಣ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದೆ. ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಸ್ವಾಭಿಮಾನವನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಅನಿವಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಬೆಲೆಗಟ್ಟಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ನನ್ನಿಯ ಪ್ರಸಂಗದನಿಲುವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಆಲೋಚನಾ ವಿಧಾನವೊಂದು ದಲಿತಕಥಾ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಎಳೆಯಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಬಹುದು.

'ಮಾರಿಕೊಂಡವರು', 'ದ್ಯಾವನೂರು' ಕತಾ ಸಂಕಲನದ ಒಂದು ಕತೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಗೌಡನಮಗನಾದ ಕಿಟ್ಟಪ್ಪನಿಗೆ, ಬೀರ ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಇಬ್ಬರೂ ಅಧೀನರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಶೋಷಣೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆ ಕತೆಯ ಎರಡು ಸಾಲುಗಳು ಹೀಗಿವೆ

'ಕಿಟ್ಟಪ್ಪ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ರಗ್ಗು ಲಚಮೀನ ಕವಿಚಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕಿಟ್ಟಪ್ಪ ಕಟ್ಟಿಸಿರುವ ಮನೆ ಇಬ್ಬರನ್ನೂ ಕವಿಚಿಕೊಂಡಿದೆ.'[೧೫] ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಮನೆ ಇಬ್ಬರನ್ನೂ ಕವಿಚಿಕೊಂಡಿರುವಕಾರಣಕ್ಕೆ ರಗ್ಗು ಲಚಮೀನ ಕವಿಚಿಕೊಂಡೆದೆ. ಅಥವಾ ರಗ್ಗು ಲಚಮೀನ ಕವಿಚಿಕೊಂಡಿರುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮನೆ ಇಬ್ಬರನ್ನೂ ಕವಿಚಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅಥವಾ ಒಂದರ ಮೇಲೊಂದು ಪರಸ್ಪರ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿವೆ. ಯಾವುದು ಮೊದಲು, ಯಾವುದು ಅನಂತರ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಎರಡೂ ಏಕಕಾಲದವಾಸ್ತವಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ವಾಸ್ತವವೇ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿಯ ವಿಕೃತಗೊಂಡ ಶೋಷಣೆಯಅತ್ಯಂತ ಹೀನ ಮುಖಗಳನ್ನು ಬಯಲು ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಕತೆಯ ಬೀರ ಮತ್ತು ಲಕ್ಷ್ಮಿ ದಿಕ್ಕು ದೆಸೆ ಇಲ್ಲದೆ ರೈಲಿಗೆ ಕೊಡಲೂ ಬಿಡಿ ಕಾಸಿಲ್ಲದೆ, ಅಕಸ್ಮಾತ್ ಗೌಡರ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬಿದ್ದರು. ಇದರಿಂದ ಇವರಿಗೊಂದು ಆಶ್ರಯನೆಲೆ ಸಿಕ್ಕಿತು. ನಿರ್ಗತಿಕ ಬದುಕು ಕೊನೆಯಾಯಿತು. ದುರಂತವೆಂದರೆ ಶ್ರಮ ಶೋಷಣೆ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ಶೋಷಣೆ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಇವೆರಡರಿಂದಲೂ ಈ ಇಬ್ಬರೂ ಒಳಗೊಳಗೆ ಕ್ರೂರವಾಗಿ ದಹಿಸಿಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಇದೆಲ್ಲಾಗೊತ್ತಾಗಿಯೂ ಕೂಡ ಬೀರ ಏನು ಮಾಡಲಾಗದೆ ಅಸಹಾಯಕನಾಗುತ್ತಾನೆ.

'ಇಲ್ಲಿಯ ಕಿಟ್ಟಪ್ಪ ತನ್ನನ್ನು ಮೂರು ಹೆಣ್ಣುಗಳಿಗೆ ಮಾರಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಕಿಟ್ಟಪ್ಪನಿಗೆ ಮಾರಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ. ಬೀರ ಕುಡಿತಕ್ಕೆ ಮಾರಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಬೀರ ಇಬ್ಬರೂ ಗೌಡನಪೂರ್ವಾಪೇಕ್ಷೆಯ ಆಶ್ರಿತ ನೆಲೆಗೆ ಮಾರಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವುದೇನು? ಎಂದು ಆಲೋಚಿಸಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳಾದ ಬೀರ- ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಯರನ್ನು ಗೌಡ ಅನಾಮತ್ತಾಗಿ ಪಡೆದಿದ್ದಾನೆ. ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಒತ್ತಡದಿಂದಾಗಿ ಹೆಂಡವೇ ಬೀರನನ್ನು ಬಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಕಿಟ್ಟಪ್ಪನು ಲಕ್ಷ್ಮಿ, ಪುಟ್ಟಿ ಮುಂತಾದ ಮುಗ್ಧ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಶೀಲವನ್ನು ಬಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ತನ್ನ ಮಗನನ್ನು ಅಂಕೆಯಲ್ಲಿಡಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಕಿಟ್ಟಪ್ಪನ ತಂದೆ ಗೌಡ,ಇದರಲ್ಲಿ ವಿಫಲನಾಗಿ 'ಮನೆ ಮಾರಿದ್ರೂ ಚಿಂತಿಲ್ಲ ಎಂದೋ ಹಾಳಾಯ್ತು' ಎಂದು ಕೈಚೆಲ್ಲಿ ಕುಳಿತಿದ್ದಾನೆ.ಈ ಮೂಲಕ ದೊಡ್ಡ ಅವಮಾನ್ನವನ್ನೆ ಪಡೆದಿದ್ದಾನೆ.

೧೫. ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ ಅವರ ಸಮಗ್ರ ಕೃತಿಗಳು. ಪುಟ - ೬

ಹೀಗೆ ಆದಿಯಿಂದ ತುದಿಯವರೆಗೆ ಹಿಮ್ಮುಖ-ಮುಮ್ಮುಖವಾಗಿ ಚಲಿಸುವ ಈ ಮಾರುವ ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಲನಶೀಲತೆಯ ತೆಕ್ಕೆಯಲ್ಲಿದೆ.'[೧೬] ಇನ್ನೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಬೇರ್ಪಡದೆ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಭೂಮಾಲೀಕರ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವುದು. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ದಾಖಲಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ವಿಶೇಷವೂ, ವಿಶಿಷ್ಟವೂ ಆದ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಿವೆ. 'ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೂ ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ಸಮಾಜದ ನೈತಿಕ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೂ ನೇರ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತ ನಿಕೃಷ್ಟ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳೇ ಆಯಾ ದೇಶದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕಅವನತಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತಕರು ಒಂದೇ ನಾಲಿಗೆಯುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದಾರೆ.ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಕೆಂಡದ ಮಳೆ ಸುರಿಸುವಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದೆರಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ, ಜಗತ್ತಿನ 'ನಾಗರಿಕೆ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಹುತೇಕ ಸಮಾಜಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು, ಶೃಂಗೇರಿ ಮಠದ ಕಡತಗಳುಹೀಗೆ ಗಡಿಗಳ ಭೇದವೇ ಇಲ್ಲ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವುದು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿದ ಆರ್ಥಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳು. ದುಡಿಯುವ ಅವಕಾಶಗಳು ಕಡಿಮೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ, ಪುರುಷರ ಅವಲಂಬನೆಯಲ್ಲಿ, ರಕ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಳಬೇಕಾದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಎಂದು ಹೆಣ್ಣುಪಡೆಯುತ್ತಾ ಹೋದಳೋ ಅಂದಿನಿಂದ ನಿಕೃಷ್ಟಳು ವೈಭವೀಕರಿಸಲ್ಪಡುವಳು, ಭೋಗಕ್ಕೊಳಗಾಗುವಳು, ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಮಾನಳಲ್ಲದವಳು ಆದಳು.'[೧೭]

ಆದರೆ ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಗೆ ಅವಳದೇ ಆದ ಶಕ್ತಿ ಚೈತನ್ಯವಿದೆ. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಶಾಹಿಶೋಷಣೆಯಿಂದ ನಲುಗಿ ಹೋಗಿದ್ದರೂ ಸಹ ಅವಳೊಂದು ಮಹಾನ್ ಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿಯೇ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಆದರಿಂದಲೇ ಒಡಲಾಳ, ಕುಸುಮಬಾಲೆ, ಮಾಗಿ, ಕಾರ್ಯ ಮುಂತಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ಚರ್ಚೆಗೆ ತರಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ತರುವಲ್ಲಿತೆಳುವಾದ ನೆಲೆಯ ಉತ್ಸಾಹವಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಗಂಬೀರವಾದ ಚಿಂತನೆಯಿದೆ; ಅನುಭವ ಇದೆ.

ಆದರಿಂದಾಗಿಯೇ ನಮಗೆ ಏಕಘನಾಕೃತಿ ಸರಳೀಕರಣ ಮಾದರಿಯ ಹೆಣ್ಣಿನ ಚಿತ್ರಣ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಸಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ, ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಒಡಲಾಳದ ಪುಟ ಗೌರಿಯು ಈಚಲ ಕಡ್ಡಿಗೆ ನೀಲಿ ಅದ್ದಿಕೊಂಡು ಕಾಲಿನಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ ನವುಲು ಬರೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಇದು ಹಿಡಿಸದಸಾಕವ್ವ

---

೧೬. ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ ಅವರ ಸಮಗ್ರ ಕೃತಿಗಳು. ಪುಟ - ೫

೧೭. ಮರದೊಳಗಿನ ಕಿಚ್ಚು - ೨೦೪

'ತಗಾ ಅದ್ಯಾರೊ ಒಬ್ಬಳು ಕುಟ್ರ್ಯೋ ಬತ್ತ ಬುಟ್ಟು ಹುಟ್ರ್ಯೋ ಶ್ಯಾಟ ನೋಡ್ಕತ್ತಿದ್ಲಂತೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ.ಮತ್ತೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎತ್ತಪ್ಪನೋರ ಒಂದು ಎಮ್ಮೆ ಸತ್ರೆ ನಮ್ಮ ಕೇರಿ ದರಿದ್ರನಾರುಬಂಜಿನಾ ಹಿಂಗ್ತದ ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಕೆಂಪಮ್ಮ ಎಂಬುವಳು ಸಾಕವ್ವನ ಗಂಡನನ್ನು ತನ್ನ ಕಿರುಬೆರಳಲಿಕುಣಿಸಿ ಕುಣಿಸಿ ಮುಪ್ಪಾಗಿದ್ದಳು. 'ಮಾರಿಕೊಂಡವರು' ಕತೆಯ ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಗೌಡನ ಮಗ ಕಿಟ್ಟಪ್ಪನಿಗೆ ಮಾರಿಕೊಂಡವಳು. ಗ್ರಸ್ತರು ಕತೆಯ ನಾಯಕನ ತಾಯಿ, ಗೌಡರನ್ನು ಕುರಿತು 'ಎಷ್ಟಾದರೂ ಅವರು ದೊಡ್ಡೋರು...... ಈಗ್ಲೆ ಹೋಗಿ ತಪ್ಪಾಯ್ತು ಅಂತ ಕೇಳ್ಕೊ, ದೇವ್ರಂಥವರತ್ರ ನಿಂದು ನಿಷ್ಠುರ..' ಎಂಬುದಾಗಿ ಗೌಡನನ್ನೇ ಹೊಗಳುವಳು. 'ಡಾಂಬರು ಬಂದುದು' ಕತೆಯ ಹೊಸೂರಿನಕಲಕೆತ್ತಿ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳು ಹುಡುಗರನ್ನು ಆಮಿಷಕ್ಕೊಳಪಡಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. ಅಮಾಸ ಕತೆಯ ಬಂಗಾರಿ ಮದುವೆಯಾಗಿ ಆರೇಳು ವರ್ಷ ಕಳೆದರೂ ಏನೂ ಫಲ ಕಾಣದೆ ಅವರಿವರೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಟ್ಟು ಕೊಂಡಿರುತ್ತಾಳೆ. ಕುಸುಮಬಾಲೆಯ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಮ್ಮನು ಹಟ್ಟಿ ಜೀತಗಾರನೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಯಾಡನ ತಾಯಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಹೊಲಗೇರಿಯ ರಾಜಕುಮಾರ ಕಾದಂಬರಿಯ ಸುಮತಿಯು ಮಾದೇವನಿಲ್ಲದೆಯೂ ಬದುಕಬಲ್ಲೆ, ಹೆತ್ತ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಸಾಕಬಲ್ಲೆ ಎಂದು ಧೈರ್ಯಮಾಡಿ ಕೂಲಿ ಮಾಡಿ ಜೀವಿಸಲು ಪಣತೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಕಾರ್ಯ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕೇಂದ್ರ ವಸ್ತುವೇ ಬಂಗಾರವ್ವನ ಹೆಣದ 'ಕಾರ್ಯ'ದ ಸುತ್ತ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ದಲಿತ ಹೆಣ್ಣು ಮಾಗಿ ಒಂದು ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಕಠೋರ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಕೇಂದ್ರ ಪಾತ್ರವಾಗಿ ಮಾಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಮಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಯಾಗಿದೆ. ಚರ್ಚೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದನ್ನೊಂದುಬೆಳವಣಿಗೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದಾದರೆ ಕತೆಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಒಂದೊಂದು ಪಾತ್ರವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತಗೊಂಡ ಹೆಣ್ಣು ಅಂತಿಮವಾಗಿ, ಒಡಲಾಳ, ಮಾಗಿ, ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯ ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರ ಪಾತ್ರವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಟಾಗಿರುವುದು ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದು ಬಗೆಯಾದರೆ ಮೇಲು ಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಗಂಡುಗಳು ಕೂಡುವ ಮತ್ತೊಂದುವಿನ್ಯಾಸವೂ ದಲಿತ ಕಥಾ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿದೆ.

'ಗ್ರಸ್ತರು' ಕತೆಯ ನಾಯಕನು ಮೇಲುಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣು ಕಮಲಿಯನ್ನು ಕೂಡಿ ಬಸುರಿ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಅಥವಾ ಮೇಲುಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣು ಕಮಲಿ ನಾಯಕನೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬಸುರಿಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಕುಸುಮಬಾಲೆಯಲ್ಲಂತು ಈ ವಿನ್ಯಾಸ ದಟ್ಟವಾಗಿದೆ. ಹೊಲೆಯರ ಚನ್ನ ಮತ್ತು ಕುಸುಮರ ಸಂಬಂಧ, ತನ್ನ ಗಂಡನಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿದ್ದುದನ್ನು ಬೇರೆಯವರಿಂದ ಆಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಕೆಂಪಿ,

ಯಾರಿಗೋ ಹುಟ್ಟಿ ಅನಾಥವಾಗಿ ಬಿದ್ದಿದ್ದ ಸೋಮೇಗೌಡರ ಹೆಂಡತಿ ಮಲ್ಲಾಜಮ್ಮ ಆಚಾರ್ಯರ ಭಗವತಿ ಮತ್ತು ಹೊಲೆಯರ ಅಮಾಸನ ಸಂಬಂಧ.

ಈ ಎರಡೂ ವಿನ್ಯಾಸಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚರ್ಚೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ. 'ಸಮಗ್ರ ಭಾರತೀಯಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಕೊಡಲಾಗಿರುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅರ್ಥವೆಂದರೆ ಶಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಹೆಣ್ಣಿಗೆಮಾರಿಯ ಗುಣವಿದ್ದ ಹಾಗೆಯೇ ಭೂಮಿಯ ಸ್ವರೂಪವೂ ಒಂದಿದೆ. ಕುಟುಂಬದ ಸ್ವರೂಪವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಘಜನ್ಯಗುಣದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದರಿಂದ - ಸಮಗ್ರ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆವಿಶೇಷ ಅರ್ಹತೆಗಳಿವೆ. ಮೇಜರ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಎಲ್ಲಾ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಮೇಜರ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನೇ ಅನುಕರಿಸುತ್ತವೆ.'[೧೮] ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದರೂ, ದಲಿತ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಡಿ ಬಂದಿರುವ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಸರಳೀಕರಿಸಲುಮತ್ತು ಸಮಗ್ರೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನೊಂದು ಶ್ರಮಿಕವರ್ಗದ ಪಕ್ಷಪಾತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದಲೇಪರಿಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಇದೆ. 'ಶತಮಾನದ ಹತಾಶೆಗೆ ಆತ್ಮಶಕ್ತಿ ತುಂಬಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗೆಸಜ್ಜಾಗಿ ನಿಂತ ಇಂಥ ಪಾತ್ರಗಳು ಕಥೆಯ ಒಳಗೆಲುವಿಗೆ ಹೇಗೆ ಸಂಕೇತವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಹೊರಗಿನಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಗೆಲುವಿಗೂ ಸಂಕೇತವಾಗಿದ್ದಾರೆ.'[೧೯] ಹೀಗೆ ಕಥೆಯ ಸೃಜನಶೀಲ ಬಂಧವನ್ನುಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುತ್ತಲೇ, ಅದರಿಂದಲೇ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿಲುವು ಮತ್ತು ಅದರ ಗೆಲುವು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ದಲಿತ ಕಥಾ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳು ಅದಮ್ಯಚೈತನ್ಯದಿಂದ, ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಶಕ್ತಿ, ಪ್ರತಿಭೆಗಳನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬದುಕನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿಪ್ರೀತಿಸುವ, ಬದುಕನ್ನು ಒಂದು ಛಾಲೆಂಜ್ ಆಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ದಿಟ್ಟ ಮನೋಧರ್ಮದವಾಗಿವೆ.ಇದು ಕೇವಲ ಆಕಸ್ಮಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ.ಶೋಷಣಾ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಂದ, ಕೌಟುಂಬಿಕ ಒಡೆತನದಿಂದ, ವಂಚಿತಳಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಗಂಡಸಿನ ಹಿಡಿತದಿಂದ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯಿಂದ

ನಲುಗಿ ಹೋಗಿರುವ ವಾಸ್ತವದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಕುರಿತು ಈ ಶತಮಾನದ ಅತ್ಯಂತಮಹತ್ವದ ಸಂಶೋಧನೆಯಾದ 'ಕುಟುಂಬ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿ ಹಾಗೂ ರಾಜ್ಯ ಇವುಗಳ ಉಗಮ' ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಫ್ರೆಡರಿಕ್ ಎಂಗೆಲ್ಸ್ ಹೀಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ.

---

೧೮. ನಾಲ್ಕು ದಲಿತೀಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳು, ಪುಟ - ೩೬

೧೯. ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿ: ಹತ್ತು ವರ್ಷ, ಪುಟ - ೭೭

'ಮಾತೃ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ, ಅಂದರೆ ವಂಶಾವಳಿಯನ್ನು ಸ್ತ್ರೀ ಸಂತತಿಯ ಮೂಲಕವಷ್ಟೆ ಎಣಿಕೆ ಮಾಡುವವರೆಗೂ, ಮತ್ತು ಗೋತ್ರದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರದ ಮೂಲ ಪದ್ಧತಿಯ ಪ್ರಕಾರ, ಗೋತ್ರದ ಸದಸ್ಯನೊಬ್ಬನು ನಿಧನನಾದಾಗ ಮೊದಲು ಅವನ ಕುಲದ ಬಂಧುಗಳಷ್ಟೆ ಅವನಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಆಸ್ತಿಯು ಆ ಗೋತ್ರದೊಳಗೇ ಉಳಿಯಬೇಕಿದ್ದಿತು.ಮೊದಮೊದಲು ಅಂತಹ ಆಸ್ತಿಯು ಅಷ್ಟು ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿರಲಿಲ್ಲವಾದ ಕಾರಣ ಅದು ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿಗೋತ್ರದ ಅತ್ಯಂತ ಹತ್ತಿರದ ಬಂಧುಗಳ ಕೈಗೆ ಅಂದರೆ ತಾಯಿಯ ಕಡೆಯ ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧಿಗಳಿಗೆಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಮೃತನಾದವನ ಮಕ್ಕಳು ಅವನ ಗೋತ್ರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ತಮ್ಮತಾಯಿಯ ಗೋತ್ರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದರು. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳು ತಮ್ಮ ತಾಯಿಯಿಂದ ತಮ್ಮ ತಾಯಿಯಉಳಿದ ರಕ್ತಸಂಬಂಧಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಅನಂತರ ಬಹುಶ: ಅವರುಅವಳ ಆಸ್ತಿಗೆ ಮೊದಲ ಹಕ್ಕುದಾರರಾದರು. ಆದರೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ತಂದೆಯಿಂದ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ಅವನ ಗೋತ್ರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ಮತ್ತುಅವನ ಆಸ್ತಿಯು ಅವನ ಗೋತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿಯಬೇಕಿದ್ದಿತು.

ಹೀಗೆ ಕುಟುಂಬದ ಸಂಪತ್ತು ಹೆಚ್ಚಿದಂತೆ ಅದು ಒಂದು ಕಡೆ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಹೆಂಡತಿಗಿಂತ ಗಂಡನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ತನ್ನಆಸ್ತಿಗೆ ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಕಿತ್ತೊಗೆದು ಅದನ್ನು ಸ್ವಂತ ಮಕ್ಕಳ ಪರವಾಗುವಂತೆ ಬದಲಿಸಲು ತನ್ನ ಈ ಧೃಢಗೊಂಡ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವನಿಗೆ ಉತ್ತೇಜನ ನೀಡಿತು. ಆದರೆ ವಂಶಾವಳಿಯನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಮಾತೃ ಅಧಿಕಾರದ ಪ್ರಕಾರ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತಿದ್ದಿತೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಇದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಮಾತೃ ಅಧಿಕಾರ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಕಿತ್ತೊಗೆಯಬೇಕಿದ್ದಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಮಾತೃ ಅಧಿಕಾರದ ಪತನವು ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಕುಲದ ವಿಶ್ವೈತಿಹಾಸಿಕ ಪರಾಭವವಾಗಿದ್ದಿತು.(ಗೆರೆ ಮೂಲ ಕರ್ತೃವಿನದು)

ದಲಿತ ಕಥಾ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಮತ್ತುಆಸ್ತಿ ಸಂಬಂಧಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಒಟ್ಟೊಟ್ಟಿಗೇ ಎದುರಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ.ದೇವನೂರರ 'ಒಡಲಾಳ ಎಂದಾಕ್ಷಣವೇ ಅಲ್ಲಿ ಸಾಕವ್ವಳೂ, ಅವಳ ಕುಟುಂಬವೂ, ಆ ಕುಟುಂಬದಹೊಟ್ಟೆ ಪಾಡಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಒಟ್ಟೊಟ್ಟಿಗೇ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬರುತ್ತವೆ.ಸಾಕವ್ವಳ ಹಿರಿಯ ಮಗಳ ಮೇಲಿನಪ್ರೀತಿಯ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ

ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಬಂದ ಆಸ್ತಿಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಕುಟುಂಬದೊಳಗಿನ ಜಗಳಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಇಡೀ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ತನ್ನ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಸಿಟ್ಟು,ದುಖಃ ಸಂಕಟ, ಕಣ್ಣೀರು ವಾದ ಪ್ರತಿವಾದಗಳು ಉಂಟಾಗಿ ಒಡಲನ್ನು ಕಲಕುತ್ತವೆ. ಇವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಚೆಲುವಮ್ಮ ಮತ್ತು ಪುಟಗೌರಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಪಕ್ವಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ನಾಲ್ಕು ಎಕರೆ ಜಮೀನಿದ್ದರೂಸಾಕವ್ವನ ಕುಟುಂಬ ಉಳುಮೆ ಮಾಡಿ ಉಣ್ಣುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ನಾಲ್ಕು ಎಕರೆ ಜಮೀನಿಗಿಂತ ಸಾಕವ್ವನಿಗೆಎತ್ತಪ್ಪನೋರ ಎಮ್ಮೆ ಸಾಯುವ ಕಡೆಗೆ ಮತ್ತು ಅದು ಇಡೀ ಕೇರಿಗೆ ಹಬ್ಬವಾಗುವುದರ ಕಡೆಗೇಪ್ರಧಾನ ಗಮನ. ಸಾಕವ್ವ ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಹಳೆಯ ತಲೆಮಾರನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವಂತಹವಳು. ಹಾಗಾಗಿಅವಳ ಆಸ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆ ನಾಲ್ಕು ಎಕರೆ ಜಮೀನಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ತನ್ನ ಹುಂಜ ಅಷ್ಟೇ. ಕಳೆದುಹೋದಒಂದು ಹುಂಜಕ್ಕಾಗಿ ಅವಳು ಪಡುವ ಪಾಡು ಇಡೀ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನೇ ಹಿಡಿದು ನಡೆಸಿರುವ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಕಳೆದು ಹೋಗಿರುವ ಒಂದು ಹುಂಜವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಡುವ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಹುಂಜವನ್ನು ಕೌಟುಂಬಕೇತರ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸುವ ಅಥವಾ ಆ ಕೌಟುಂಬಿಕೇತರ ಶಕ್ತಿಗಳೇ ಇವಳಿಂದ ಹುಂಜವನ್ನು ಕಸಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಗತಿಯು ಪ್ರಸ್ತುತ ದಲಿತರ ಆಸ್ತಿ ಸಂಬಂಧಿ ಸಮಸ್ಯೆಯಪರಿಪಕ್ವ ವ್ಯಂಗ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಕೊನೆಗೂ ಕೂಡ ಅವಳ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಹಾಡುಹಗಲೇ ದೋಚಿಕೊಂಡುಹೋದರೆಂಬ ಉತ್ಕಟ ವಿಷಾದ ಗಾಢವಾಗಿ ಮಡುಗಟ್ಟಿದೆ.

ಸಾಕವ್ವಳ ಹಿರೀಮಗಳು ಗಂಡನ ಮನೆಯಿಂದ ತಿರುಗಿ ತವರಿಗೇ ಬಂದಿದ್ದಾಳೆ. ಸಾಕವ್ವಳಒಲವು ಇವಳ ಕಡೆಗೇ ಇದೆ. ಚೆಲುವಮ್ಮ ಸಾಕವ್ವಳ ಮಧ್ಯೆ ಜಗಳ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಚೆಲುವಮ್ಮನಮಗು ಸಾಕವ್ವನ ಸುತ್ತವೇ ಸುಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂಶಗಳು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಸಾಕವ್ವನಪಾಲನಾಗುಣವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ.

'ಮಾಗಿ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಮಾಳಗಿಯ ಪಾತ್ರವೂ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾದುದಲ್ಲಿ. 'ದಲಿತ ಹೆಣ್ಣುಮಾಗಿ ಒಂದು ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.ಹದಿ ಹರೆಯದ ಹುಡುಗಿ ಸಂಸಾರದೊಳಗಿನ ಸಂಘರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಅರಿವಿಲ್ಲದೆ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತ ಬರುವುದರ ಮೂಲಕ ಕ್ರಮೇಣ ಆಕೆ ಸಂಸಾರದ ಕೇಂದ್ರವಾಗುತ್ತ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ, ಅತ್ತಿಗೆ - ನಾದಿನಿಯಾಗಿ, ತಾಯಿಯಾಗಿ ಬಡತನದ ಅತ್ಯಂತ ದಾರುಣ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರವನ್ನು ನಡೆಸಬೇಕಾದ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಹೊತ್ತ ನಾಯಕಿಯಾಗಿ ಮಾಗಿಯ ಬದುಕಿನ ಹಂತಗಳು ಬಲವಂತದ ಮಾಗುವಿಕೆಯನ್ನುಅವಳ ಬದುಕಿಗೆ ಆರೋಪಿಸುತ್ತವೆ. ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಪೂರ್ವನಿರ್ಧಾರಿತ ಅಚ್ಚುಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

ಆಕೆ ಕೆಟ್ಟ ಗಂಡನಿಗೆ ಪತಿವ್ರತಾ ಧರ್ಮದ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿರಬೇಕು. ಮಕ್ಕಳ ಎಲ್ಲಾ ಅನಾಚಾರಗಳನ್ನು ಸಹಿಸುವ ಕ್ಷಮಿಸುವ ಮಾತೆಯಾಗಿರಬೇಕು. ಅತ್ತೆಮಾವರ ವಿಧೇಯ ಸೊಸೆಯಾಗಿರಬೇಕು. ಭಾವ ಮೈದುನರ ನಡವಳಿಕೆಗೆ ಒಗ್ಗುವ ನಾದಿನಿಯಾಗಿರಬೇಕು. ಕುಟುಂಬದ ಆರ್ಥಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊರುವ ಆಧಾರ ಸ್ತಂಭವಾಗಿರಬೇಕು.

ದಲಿತ ಕುಟುಂಬದ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳು ದಲಿತ ಕುಟುಂಬದ ಗಂಡಿಗಿಂತ ಮತ್ತು ಮೇಲುವರ್ಗದ ಹೆಣ್ಣಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾದವಳು. ಕುಟುಂಬದ ಎಲ್ಲ ಸದಸ್ಯರ ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲದೆ ಕುಟುಂಬದ ಆರ್ಥಿಕತೆ ಬಹುಪಾಲು ಹೊರೆಯನ್ನು ಹೊರಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ ದಲಿತ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳು ಎರಡೂ ನೆಲೆಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾದವಳು. ಇಂತಹಹೆಣ್ಣಾದ ಮಾಗಿಯ ಮೂಲಕ ದಲಿತ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕಿನ ನೋವಿನ ಮುಖವನ್ನು ಮಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಪ್ರಕಟಿಸಿದೆ.

ಮಗ ವಸಂತನನ್ನು ಶಾಲೆಗೆ ಸೇರಿಸುವ ಶಿಕ್ಷಣ ಕೊಡಿಸುವ ಹಟದಿಂದ ಮಾಗಿ ಪಡುವ ದೈಹಿಕಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಶ್ರಮ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಫಲ ಪಡೆಯುವ ಸ್ಥಿತಿ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತುದುಡಿಮೆಯ ಮೂಲಕ ದಲಿತ ಬದುಕಿನ ಪ್ರಗತಿಯ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ."[೨೦] ಆದರೆ 'ಅಕ್ಷರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೇ ಮೇಲು ಚೈತನ್ಯದ ಪರಿಣಾಮ. ಆದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಳಚೈತನ್ಯದ ಬದಲಾವಣೆಯು ಇರುವುದರಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಒಳ ಚೈತನ್ಯದ ಬದಲಾವಣೆ ಬಗೆಗೆ ಯೋಚಿಸಿದಂತಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಮತ್ತೆ ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತಿದೆಯೇ? ಈ ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.[೨೧] ಅಂದರೆ ಸಮಗ್ರ ದಲಿತ ವಿಮೋಚನೆಯ ಅಂತಿಮ ಅಸ್ತ್ರ ಅಕ್ಷರಜ್ಞಾನ ಒಂದೇ ಆಗದು ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಗೃಹೀತ ನಿಲುವು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಜ್ಞಾನವೊಂದು ಸಹಜವೂ ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಆದ ಸೌಲಭ್ಯವೇ ಹೊರತು ಅದೊಂದುಮಹಾನ್ ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಯಾವ ಆಧಾರಗಳೂ ಕೆಳವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ.

ಒಡಲಾಳದ ಸಾಕವ್ವನ ವ್ಯವಹಾರಿಕ ಲೆಕ್ಕ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಶಿವೂ ಸೋಲುತ್ತಾನೆ. ಬೀಯೆ ಓದಿರುವಚನ್ನ ಪರಾವಲಂಬಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಅಕ್ಷರಜ್ಞಾನವು ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಮೌಲ್ಯಾಂಕನಕ್ಕೆಒಳಗಾಗಿದೆ. ಅಕ್ಷರ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲದ ಗಾರಸಿದ್ ಮಾವ ದಂಡ ಕೊಡಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಾಗ ಅದನ್ನು ಸಾಲವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಚತುರತೆಯುಳ್ಳವನು.

---

೨೦. ನಾಲ್ಕು ದಲಿತೀಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳು, ಪುಟ - ೧೬

೨೧. ನಾಲ್ಕು ದಲಿತೀಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳು. ಪುಟ - ೪೦

ಒಡಲಾಳದ ಸಾಕವ್ವಳಿಗೆ ತನ್ನ ಹುಂಜವೇ ಒಂದು ಆಸ್ತಿಯಾಗಿದ್ದರೆ, ಮಾಗಿಯ ಮಾಳಗಿಗೆ ಎಲೆ ಮಾರಾಟವೇ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಏಕೈಕ ಮಾರ್ಗ. 'ಮಾಳಗಿಯು ತನ್ನ ಸಂಪಾದನೆಗಾಗಿ ಎಲೆ ಮಾರಾಟವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತಾಳೆ. ನೈಸರ್ಗಿಕ ಸಂಪತ್ತಾದ ಎಲೆ ಮಾರಾಟವು ಏಕಸ್ವಾಮ್ಯದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದು ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜದ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಒಂದು ಮಗ್ಗಲನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಗಿಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ಮಾರಾಟ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಉಪ - ಉತ್ಪಾದನೆಯು ಹೌದು. ಈ ರೀತಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಮಹತ್ವದ ಆಯಾಮಗಳಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಆಧಾರಿತ ಉತ್ಪಾದನಾ ಕ್ರಮವೊಂದು ಪರಿಪೂರ್ಣಗೊಳ್ಳದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯೂ ಹೌದು. ಈ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಿಂದ ರೂಪಿತವಾದ ಸಮಾಜ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಅದನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಸಮಾಜದಮುಖವನ್ನು ತೆರೆಯುವುದು ಕೂಡಾ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಮಾಳಗಿಯೂ ಕೂಡಾ ಈ ರೀತಿಯ ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿನಿಧಿ".[೨೨]

ಕುಸುಮಬಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಆಸ್ತಿ ಸಂಬಂಧಿ ವಿಚಾರ ಇನ್ನಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿದೆ. ಕುಸುಮಬಾಲೆಯ ಒಟ್ಟು ಕತೆಯನ್ನು ಆರಂಭದಲ್ಲೇ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಕೊಡುವ ಲೇಖಕರು ಅದನ್ನೊಂದು ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ತಿರುವು ಎಂಬಂತೆ ಪರಿಚಯಿಸಿರುವುದೂ ಆಕಸ್ಮಿಕ ಸಂಗತಿಯಾಗಿರಲಾರದು.

'ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಮ್ಮನು ಗಂಡನ ತಿಥಿಯಾದ ಮಾರನೆಗೇ ತನ್ನ ತೌರಿಗೆ ಹೋದವಳು ಆರುವರುಷದ ಬಳಿಕ, ಅಪ್ಪ ಸತ್ತು ಹನ್ನೆರಡು ತಿಂಗಳಿಗೆ ಹಟ್ಟೀ ಜೀತಗಾರನಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದವನೆಂಬಅಪವಾದದ ತನ್ನ ಕುಡಿ ಯಾಡನೊಡನೆ ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಪಾಲಿಗಾಗಿ ಬರುವಳು. ಆಗ ಭಾವ ಬಸಪ್ಪಸೋಮಿ ಮೈದುನ ಸಿದ್ದೂರರು ಕುಪಿತರಾಗಿ ಅವಳನ್ನು ಗೋಮಾಳದಲ್ಲಿ ಬಿಸುಡುವರು. ಬಿಸುಟಲ್ಲೇನೆಲೆಯಾದ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಮ್ಮನ ಸುತ್ತ ಒಂದು ಜೋಪಡಿ ಏಳುವುದು"[೨೩]

ಹೀಗೆ ಆಸ್ತಿ ಕೇಳಲು ಬಂದ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಮ್ಮನನ್ನು ಆಸ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಲು ಕೇಳಿದಳಲ್ಲಾ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೇ ಬಸಪ್ಪಸೋಮಿ ಮತ್ತು ಸಿದ್ದೂರರು ಹೊಡೆದು - ಒದೆದು ತಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂಕೂಡ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಮ್ಮನ ಸ್ಥಿತಿ ಏನಾಗಿತ್ತೆಂದರೆ "ಆಸ್ತಿಯಾದ ಅಳುವ ಅಳಲೂ ತ್ರಾಣವಿಲ್ಲದವಳಾಗಿ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಮ್ಮನು, ಕಿತ್ತು ತೂರಾಡುತ್ತಿದ್ದ ತನ್ನವು ಕೂದಲುಗಳ ತನ್ನೇಡು ಕೈಗಳಿಂದಲೂ ಬಾಚಿಕೊಳ್ತಾ ಅದ ನೋಡ್ತಾ, ಅದ ನೋಡ್ತ ಗಾಳಿಗು ಜಾಗ ಕೊಡದ ಜನಕೂ ತೋರುಸ್ತಾ.

---

೨೨. ನಾಲ್ಕು ದಲಿತೀಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳು, ಪುಟ - ೩೮
೨೩. ದೇವನೂರು ಮಹಾದೇವ ಅವರ ಸಮಗ್ರ ಕೃತಿಗಳು. ಪುಟ - ೬೨.

ಬೆಳಗಾಯ್ತು. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಮ್ಮನು ಹೋಗಲು ಬಂದವಳಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಸಿದ್ದೂರನುಬಿಸುಟ ನೆಲದಲಿ ಅಂಟುಕೂತಳು''[೨೪] ಕುಸುಮಬಾಲೆಯ ಕತೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಅಥವಾ ಕತೆಯವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ಮಹತ್ವದ ತಿರುವನ್ನು ತಂದಿದೆ. ಈ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿಯೂಕೂಡ ಇದರಲ್ಲಿ ಆಸ್ತಿ ಸಂಬಂಧಿ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಖ್ಯ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವಂತಹದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಬಸಪ್ಪಸೋಮಿಮತ್ತು ಸಿದ್ದೂರರಿಂದ ಕಠೋರ ಹಿಂಸೆಗೊಳಗಾದ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಮ್ಮ ಮತ್ತು ಯಾಡರು ಮುಂದೆ ಹೋಟೆಲು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾಡನಂತೂ ಯಾವುದೇ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಾದರೂ ಸರಿಯೇ ಕುರಿಗಳನ್ನು ಮಾರಿ ಹೊಸ ಹೊಸ ಗರಿ ಗರಿ ನೋಟುಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ.ಈ ಇಬ್ಬರ ಸಂಪಾದನೆ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ.ದೊಡ್ಡ ಮನೆಯಾಗುತ್ತದೆ.ಈ ಮನೆಗೆ, ಈ ಹಿಂದೆ ಇದೇ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಮ್ಮ ಮತ್ತುಯಾಡನಿಗೆ ಹಿಂಸೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದ ಬಸಪ್ಪಸೋಮಿ ಹಾಗು ಸಿದ್ದೂರರ ಹಟ್ಟಿಯೇ ದನದ ಕೊಟ್ಟಿಗೆಯಾಗುತ್ತದೆ.ಹೀಗೆ ಕುಸುಮ ಬಾಲೆಯೊಳಗೆ ಆಸ್ತಿ ಸಂಬಂಧಿ ವಿನ್ಯಾಸವೊಂದು ಅನಾಯಾಸವಾಗಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದ್ದು ಕಾದಂಬರಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ತಕ್ಕ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ನೀಡಿದೆ. ಅಂದರೆ ಆಸ್ತಿ ಸಂಬಂಧಿ ವಿಚಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಯಾಡನನ್ನಾಗಲಿ,ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಮ್ಮನನ್ನಾಗಲಿ ಚರ್ಚೆಗೊಳಪಡಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

'ಕಾರ್ಯ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಅಕ್ಕವ್ವನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಇದೇ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಿದೆ.'ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊರಟ ಹೆಂಗಸರ ತಂಡದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕವ್ವ ತನ್ನ ಕೈಯಲ್ಲಿರುವ ತುಂಬಿದ ತಂಬಿಗೆಯನ್ನುಬೇರೊಬ್ಬಳ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟು ಗಕ್ಕನೆ ನಿಂತುಬಿಟ್ಟಳು. ಅತ್ತು ಜೋತುಬಿದ್ದ ಮುಖ ಕುಂಬಳಕಾಯಿಯಷ್ಟು ಅಗಲಾಯಿತು. ತಾನು ಕಾಯುವ ಎಮ್ಮೆ ಕಳದೋಗಿ ಮೂರ ತಿಂಗಳಾಗಿತ್ತು.ಅದಕ್ಕಾಗಿಬಳಲಿದ ಅಕ್ಕವ್ವ ಎಮ್ಮೆಯ ಕೋಡಿನ ಆಕಾರ ಅದರ ಕೊಂಬಣಸು ನೋಡಿ ಗುರುತಿಸಿದಳು. ಒಂದುಕ್ಷಣ ಸತ್ತ ಬಂಗಾರವ್ವಳನ್ನು ನೆನೆದು ಎಮ್ಮೆಗಾಗಿ ಹಿಂದಿರುಗಿದಳು.ಮತ್ತೆ ಮನೆಗೆ ಬರುತ್ತೋ ಇಲ್ಲವೋಎನ್ನುವ ಸಂಶಯದಿಂದ ಇದನ್ನು ನೋಡಿದ ಕೆಲ ಹೆಂಗಸರು ಮೂಗು ಮುರಿಯುತ್ತ ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದರು. 'ಅಕ್ಕವ್ವ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದು ಲೌಕಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಇವಳಿಗೆ ತಾನು ನಡೆಸಬೇಕಾದ ಆಚರಣೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ತಾನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಎಮ್ಮೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಆಚರಣೆಯುಭೇದಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ಭೇದಗೊಳ್ಳುವುದೇ ದಟ್ಟ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜನಾಂಗವೊಂದರ ರೀತಿ ರಿವಾಜುಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ನೆಲೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಕ್ಕವ್ವನ ವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ಆಸ್ತಿ ಮಾಡುವ, ಆಸ್ತಿ ಸಂರಕ್ಷಿಸುವ ಮನೋಭಾವವು ಇದ್ದು ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ವಿರೋಧಿಸುವ ಮಾನವ

---

೨೪. ದೇವನೂರು ಮಹಾದೇವ ಅವರ ಸಮಗ್ರ ಕೃತಿಗಳು. ಪುಟ - ೧೦೬

ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಈ ಪಾತ್ರವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಇದು ಲೌಕಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯ ಯಥಾವತ್ತಾದ ಚಿತ್ರಣವಾಗಿದೆ. ಅಕ್ಕವ್ವ ಇದರ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜವನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಾಳೆ."[೨೫]

'ಹೊಲಗೇರಿಯ ರಾಜಕುಮಾರ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಸುಮತಿಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು. ಸುಮತಿಯು ತನ್ನ ಗಂಡನಾದ ಮಾದೇವನಿಲ್ಲದೆಯೂ ಬದುಕಬಲ್ಲೆ, ಹೆತ್ತ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಸಾಕಬಲ್ಲೆ ಎಂದು ಧೈರ್ಯಮಾಡಿ ಕೂಲಿ ಮಾಡಿ ಜೀವಿಸಲು ಪಣತೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಸುಮತಿಯ ಈ ಛಲ ದುಡಿವಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಸಾವಿರ ಬದುಕುಗಳನ್ನು ನಮ್ಮೆದುರು ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ. ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿನಿಂತು ಅದಮ್ಯ ಜೀವನೋತ್ಸಾಹವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ.

ಮಾದೇವ ಮನೆಗೆ ಬಂದಾಗ ಹೆಂಡತಿ ಕೂಲಿಗೆ ಹೋಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಮಕ್ಕಳು ಮನೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಮಕ್ಕಳನ್ನು ದಲಿತ ಸಂಘದ ಮೆರವಣಿಗೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಯೌವನಹುರುಪಿನ ಆಕರ್ಷಣೆಯ ಹಾಗೂ ಮೇಲರಿಮೆಯ ಸಾಧನವಾಗಿದ್ದ ಸೈಕಲ್ ಈಗ ದಲಿತ ಚಳುವಳಿಯಚಲನೆಯ ಸಾಂಕೇತಿಕ ರೂಪ ಪಡೆದು ಮೆರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಇದ್ದು ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲಸದಿಂದ ಮನೆಗೆಬಂದ ಸುಮತಿ ತಾನೂ ಓಡೋಡಿ ಬಂದು ದಲಿತ ಸಂಘದ ಮೆರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಘೋಷಣೆ ಕೂಗುತ್ತಾಳೆ. ಇದು ಹೋರಾಟವೇ ಬದುಕು ಎಂಬ ಅನಿವಾರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಬದುಕು ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಮುಖ ಮಾಡುವಂತೆ ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ದಲಿತ ಸ್ತ್ರೀ ಹೋರಾಟದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಬೇಕಾಗಿರುವ ವಿಮೋಚನಾ ಆಶಯವನ್ನು ಈ ಮೂಲಕ ಕಾದಂಬರಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು ಒಡಲಾಳದ ಪುಟಗೌರಿಯಂತಹ ಪಾತ್ರವನ್ನು ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸಿರುವ ಬಗೆಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯದು. ಪುಟಗೌರಿ ಗೋಡೆಯ ಮೇಲೆ ನವಿಲು ಚಿತ್ರವನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಾಳೆ.ಅದನ್ನು ಅವಳು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರಚನಾ ಕ್ರಮದಂತೆ ತಲೆಯಿಂದ ಶುರು ಮಾಡಿ ಬರೆಯುವುದಿಲ್ಲ.ಬದಲಾಗಿ ಅದನ್ನು ಕಾಲಿನಿಂದ ಶುರುಮಾಡಿ ಬರೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಇದು ಈಕೆಯ ತಮ್ಮ ಶಿವೂಗೆ ಅತ್ಯಂತಖುಷಿ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಕವ್ವಳಿಗೆ ಇದನ್ನು ಕಂಡು ಗೊಣಗುವಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನುಟೀಕಿಸುತ್ತಾಳೆ ಕೂಡ. ಇವಳಿಗೆ ಪುಟಗೌರಿಯ ಜೀವನೋತ್ಸಾಹವಾಗಲಿ, ಆ ಜೀವನೋತ್ಸಾಹಕ್ಕೆ ಸಹಜವಾದ ಸೌಂದರ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಸರಳೀಕರಿಸುವುದು ಸರಿಯಾದ ಮೌಲ್ಯಾಂಕನವಾಗಲಾರದು. ಬದಲಿಗೆ

೨೫. ಕಾರ್ಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೋಕ. ಪುಟ - ೩೦

ಕಳೆದು ಹೋದ ಹುಂಜದ ಮೇಲೆ ಅದೆಷ್ಟೊಂದು ಗಮನವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದ್ದಳುಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಳವಾಗಿದ್ದ ಕಡಲೇಕಾಯಿಯನ್ನು ಶೋಧಿಸಲು ಪೋಲೀಸರು ಮನೆಗೆನುಗ್ಗುತ್ತಾರೆ. ಪುಟಗೌರಿ ಬರೆದ ನವಿಲಿನ ಚಿತ್ರ ಯಾರಿಗೂ ಕಾಣದೆ ಕುಣಿಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.ಇನ್ಸಪೆಕ್ಟರನರೂಲುದೊಣ್ಣೆ ಇದೇ ಪುಟಗೌರಿಯ ಕೆನ್ನೆಯನ್ನು ಸವರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವಳು ಬರೆದ ನವಿಲಿನಚಿತ್ರ ಯಾರಿಗೂ ಕಾಣದೇ ಕುಣಿಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇವಳಲ್ಲಿರುವ ಶಕ್ತಿಯು ಕಲಾರೂಪಕ್ಕೆ ವರ್ಗಾಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಅಥವಾ ಕಲಾರೂಪಕ್ಕೆ ಬೆಳೆದು, ಅದಕ್ಕೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಶಕ್ತಿಯ ಚೈತನ್ಯ ಬಂದಾಗ ಪೋಲೀಸಿನಂಥ ವರ್ಗಶತ್ರುವನ್ನೂ ಅದು ಲೆಕ್ಕಿಸದೆ ಕುಣಿಯಬಲ್ಲುದು ಎಂಬ ದೂರದೃಷ್ಟಿಯ ಆಶಯವನ್ನು ಈ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಮಾಸನ ಹುಲಿವೇಷದ ಕುಣಿತ ಮಲಗಿದ್ದ ಗೌಡರ ನಿದ್ದೆಯನ್ನು ಕೆಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೂ ಕೂಡ ಇದೇ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ನವಿಲು ಚಿತ್ರ ಬರೆಯುವ ಪ್ರಸಂಗದ ಬಗ್ಗೆ ಆರ್ಕೆ ಮಣಿಪಾಲ ಅವರು ಹೀಗೆ ಆಲೋಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.'ದಲಿತ ಬದುಕಿನ ಕಡುದಾರಿದ್ರ್ಯದೊಳಗಣ ಅವರ ಕಲಾಪ್ರಜ್ಞೆ ಬೆರಗು ಬರಿಸುವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಕತೆಗಾರ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪುಟಗೌರಿ ನಿರಕ್ಷರಕುಕ್ಷಿಯಾದರೂ ನವಿಲನ್ನುಕಾಲಿನಿಂದ ಶುರುಮಾಡಿ ಚಿತ್ರಿಸುವುದು ಕಲೆಯ ಉಗಮದ ಕುರಿತಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ತಳಹದಿಯ ಸ್ಪಷ್ಟಅರಿವು ಕತೆಗಾರನಿಗಿರುವುದರ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಅಭಿಮಾನ ಅವಳ ಕಲೆಯ ಉತ್ಕೃಷ್ಟತೆಯಿಂದಾಗಿ ಇನ್ನಷ್ಟು ಮೌಲಿಕತೆಯನ್ನು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಅಜ್ಜಿ ಅಡವಿಟ್ಟುಪಡೆದ ಸಾಲದ ಬಡ್ಡಿ ಲೆಕ್ಕ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವ ಮೂರನೇ ಕ್ಲಾಸಿನ ಶಿವೂ, ಸ್ಲೇಟಿನಲ್ಲಿ ತಾನೂ ನವಿಲಿನಚಿತ್ರ ಬಿಡಿಸ ಹೊರಟು ತಲೆಯಿಂದ ಶುರುಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಪುಟಗೌರಿ ಬರೆದ ಚಿತ್ರ ಪೋಲೀಸರ ಯಾವಜಪ್ತಿಗೂ ಸಿಗದೆ ಗೋಡೆ ಮೇಲಿನ ನವಿಲುಗಳು ಕುಣಿಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಅಂದರೆ ದಲಿತ ಕಲೆಗೆ ಬಡತನವಿಲ್ಲ, ಸಾವಿಲ್ಲ, ಬಂಧನವಿಲ್ಲ. ಅದು ಜೀವಂತ ಎಂಬ ಅಂಶ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಹೊರಬೀಳುತ್ತದೆ. ಯಾವಸಾಹುಕಾರನ ಹಔದಾರ್ಯವೂ ಈ ಕಲೆಯ ಸತ್ವವನ್ನು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾರದು. ಯಾವ ಪೋಲೀಸುಬಲವೂ ಈ ಕಲೆಯನ್ನು ವಶಪಡಿಸಲಾರದು'[೨೬]

ಹೀಗೆ ದಲಿತ ಕಥಾ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ, ಚೈತನ್ಯವಾಗಿ, ಕಲಾವಂತಿಕೆ, ಪ್ರತಿಭಾವಂತಿಕೆಯ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿ, ಕುಟುಂಬದ ಮುಖ್ಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ, ಉತ್ಪತ್ತಿಯ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ

---

೨೬. ಸಾಹಿತ್ಯ ಆಶಯ ಮತ್ತು ವಿನ್ಯಾಸ. ಪುಟ - ೪೦

ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ದಲಿತ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಗಂಡಿನ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಇಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು.ಆದುದರಿಂದಲೇ 'ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು'ಯಾವ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗಾಗಿ ಚಳುವಳಿ ಮಾಡುತ್ತಿರುವರೋ, ಯಾವುದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೊ, ಅವು ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗದ ಕೆಳಸ್ತರದ ಮಹಿಳಾ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಸಹಜವಾಗಿ ಇರುವ ಆಚರಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಎಂತಲೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಳುವಳಿಗಳು ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದಮಹಿಳೆಯರ ಗೋಳುಕರೆಯುವ ವೇದಿಕೆಗಳಂತೆ ಭಾಸವಾಗುವುದು'[೨೭] ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಈ ಚರ್ಚೆಯ ಆರಂಭದಲ್ಲೇ ಸೂಚಿಸಿರುವಂತೆ ಮೇಲುಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನು - ಕೆಳಜಾತಿಯ ಗಂಡುಗಳು ಕೂಡುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಿದೆ. ಗ್ರಸ್ತರು ಕತೆಯ ನಾಯಕಮೇಲುಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣು ಕಮಲಿಯೊಂದಿಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಬಂಧ. ಅದೇ ರೀತಿ ಕಸುಮಬಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಮ್ಮ ಹಟ್ಟಿ ಜೀತಗಾರ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಭಗವತಿ - ಅಮಾಸ, ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಪಕ್ಕದ ಮನೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರಿಯ ಮಗಳು ಸಾವಿತ್ರಿ - ಹರಿಜನರ ಹುಡುಗ, ಕುಸುಮ - ಚನ್ನ, ಹಾರುವರಜಾತಿಯ ಮಾಳುಗಮ್ಮ - ಹೊಲಾರ ಜಾತಿಯ ಸಂಗಯ್ಯ - ಇವರ ಮಗ ಸಿಂಗಾರ - ಈ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಆಲೋಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಈ ಬಗ್ಗೆ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಒಂದು: ಇಡೀ ಸಮುದಾಯಅಥವಾ ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಏನು ? ಎಂಬುದು. ಇನ್ನೊಂದು : ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಜೋಡಿಗಳ (ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡು) ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಏನು ? ಎಂಬುದು. 'ಗ್ರಸ್ತರು' ಕತೆಯ ನಾಯಕ (ಕೆಳಜಾತಿಯವನು)ಮೇಲು ಜಾತಿಯ ಕಮಲಿ ಎಂಬ ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ಪ್ರೇಮಿಸಿದ್ದಾನೆ. ನಗರದಲ್ಲಿರುವ ಈತನಿಗೆ ಕೆಲಸಸಿಕ್ಕಿರುವ ಸಂಭ್ರಮ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಊರಿಗೆ ಬಂದರೆ, ಕಮಲಿ ಬಸುರಿಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪಂಚಾಯ್ತಿನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮನೆಯವರು ಸರಿಯಾಗಿ ಮಾತನಾಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗ 'ಏನಾಗಿದೆ ನಿಮಗೆಲ್ಲ' ಎಂದು ಕೂಗಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಮೇಲುಜಾತಿಯವರು ಕಮಲಿಯನ್ನು ಈ ಯುವಕನಿಗೆ ಕಟ್ಟಲು ಸಿದ್ಧರಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಈತನದೊಡ್ಡಪ್ಪ ಎಲ್ಲಾ ಸೇರಿ ಅವರ ಜಾತಿಯಲ್ಲೇ ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವರಿಂದ ೨೦೦ ರೂ.

---

೨೭. ಮರದೊಳಗಣ ಕಿಚ್ಚು. ಪುಟ - ೨೦೭

ಪಡೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾದ ನಂತರ ಈತ ರಾತ್ರಿ ಕಮಲಿಯನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಮದುವೆಯಾಗದಿದ್ದುದು ಹಟ್ಟಿಗೆ ಕಳಂಕವಾದರೆ, ತನಗೆ ಈ ಕ್ರಮವೇ ಸರಿಯೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅಂಶಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ಈ ಪ್ರಕರಣಕ್ಕೆ ಸಮುದಾಯದಸಮಾಜದ ವಿರೋಧವಿದೆ.ಆದರೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಜೋಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆ ಅಥವಾ ಅಪರಾಧಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಒಬ್ಬರ ಮೇಲೊಬ್ಬರು ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಅಥವಾ ಅಕ್ರಮ ನಡೆಸಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಆ ಕುರಿತು ಸಮರ್ಥನೆ ಇದೆ.

ಆದರೆ ಕಸುಮಬಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಚೆನ್ನ-ಕುಸುಮರಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ತೊರಾರ ಹಟ್ಟಿ ಜೋತಮ್ಮ, ಆಶ್ಚರ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಹಾರೂರಮನೆಯ ಜೋತಮ್ಮ, ಅವಳಿಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ 'ಐ ಎಲ್ರೂ ಮಾಡೋ ಯಥಾರ್ಥನೆ ಹೇಳ್ತಾಳ. ಏನ್ ವಿಚಾರ್ವ ಅದು'[೨೮] ಎಂಬುದನ್ನು ದೊಡ್ಡೋರ ಹಟ್ಟಿ ಜೋತಮ್ಮನಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಅಂದರೆ ಇಂಥ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಿಸುವ ಕೆಲಸವಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಸಿಂಗಾರಮ್ಮ ಸ್ವತ: ತಾನೇ ಚೆನ್ನ- ಕುಸುಮರಿಗೆ ಆಶ್ರಯ ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನ ಕುಸುಮರ ಪ್ರಕರಣಕ್ಕೆ ಸಮುದಾಯದಸಮಾಜದ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ.

ಶಾಸ್ತ್ರಿಯ ಮಗಳಾದ ಸಾವಿತ್ರಿ ಮತ್ತು ಹೊಲೆಯರ ಹುಡುಗನ ಮದುವೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಬಲವಾದ ವಿಷಾಧವಿದೆ. ಮತ್ತು ನಡೆಯಬಾರದ ಸಂಗತಿ ನಡೆದಿರುವುದರಿಂದ 'ಲೋಕವೇನಡೆಯದು' ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರದು. ಆದರೆ ಚೆನ್ನನಿಗೆ ಅದೊಂದು ಸಹಜವೂ,ಸಾಮಾನ್ಯವೂ ಆದ ಸಂಗತಿ. ಈ ಕುರಿತು ಚೆನ್ನನೊಂದಿಗೆ ಮಾತನಾಡುವ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಪಡುವ ಪಾಡಿನಲ್ಲೇ,ಮೂಲಭೂತವಾದ ವಿಡಂಬನೆ ಮತ್ತು ವಿಫಲತೆಗಳು ಮೇಲುಗೈ ಸಾಧಿಸಿವೆ.

ಇನ್ನು ಉಳಿದ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಮುದಾಯ ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಏನು ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಸ್ವತ: ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡುಗಳ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಏನು ಎಂಬುದು. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಇವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಅಪರಾಧ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಕಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆ ಆವರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕುಸುಮಬಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಮಾಸನು ಕೂಡುವ ಭಗವತಿಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿದೆ. 'ಎಲಾ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಬಂದ, ಚಿ: ಹೊಲೆಯನ ಕೊಬ್ಬೆ. ಚಿ: ಚಿ: ಆ ಹೊಲೆಯನ ನೀಚ ಕಾರ್ಯವೇ ಚಿ:

---

೨೮. ಮರದೊಳಗಣ ಕಿಚ್ಚು. ಪುಟ - ೨೦೭

ಸೂರ್ಯನಿಲ್ಲದೆಹೊಲೆಯನ ನೆರಳು ಸೋಂಕದೆ ಬದುಕಿದೆನಲ್ಲಾ....'[೧೯] ಈ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಭಗವತಿಯ ವಿರೋಧವಿದೆ ಎನ್ನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವಳ ಮುಂದಿನ ಅನಿಸಿಕೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. 'ಈ ಮೂರು ದಿನ ಇದು ಹೊಲೆಯು. ಆತನು ಹೊಲೆಯನು. ಎರಡೂ ಹೊಲೆಯಾಗಿರುವ ಪ್ರಸಂಗವಿರುವಾಗ ಹೊಲೆಗೆ ಹೊಲೆಯು ಕೂಡಿದರೆ ಆಗುವ ಅಧರ್ಮ ಅದಾವುದು?'[೨೦] ಈ ಅನಿಸಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಗವತಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮರ್ಥನೆ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಮತ್ತು ಈ ಪ್ರಸಂಗ ನಡೆಯುವುದು ಅವಳು ಮೊದಲ ಬಾರಿ ಋತುಮತಿಯಾದಾಗ ಎಂಬುದನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ಈ ವಿರೋಧ ಸಂಬಂಧ ಅನಿವಾರ್ಯ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸಹಜ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಎಂಬ ಆಶಯವೇ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ.

ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಚನ್ನನ ಕೊಲೆ ಯಾಕಾಯಿತು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಈಪ್ರಕರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, 'ಅದು ದಲಿತ ವಿರೋಧಿ ಧೋರಣೆ'[೨೧] ಎಂಬುದನ್ನಾಗಲಿ, 'ಚನ್ನತಾನು ಮಾಡಿದ ತಪ್ಪಿಗಾಗಿ ತಕ್ಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಲೆ ತೆತ್ತ'[೨೨] ಎಂಬುದನ್ನಾಗಲಿ ಒಪ್ಪುವುದು ಕಷ್ಟ.ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಎರಡೂ ನಿಲುವುಗಳೂ ಕೂಡ ಚನ್ನ - ಕುಸುಮರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುಸುಮಬಾಲೆಯ ಒಟ್ಟಾರೆ ವಿನ್ಯಾಸದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ನೋಡಿ ಬೆಲೆಗಟ್ಟಿರುವುದರ ಸರಳ ಮತ್ತು ಅವಸರದತೀರ್ಮಾನಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಈ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಇಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರ ವಂಶಾವಳಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ನಮಗೆ ಚನ್ನನ ವಂಶಾವಳಿ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕುಸುಮಳ ವಂಶಾವಳಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ.ಕುಸುಮಳ ತಂದೆ ಸೋಮಪ್ಪ. ಸೋಮಪ್ಪನ ತಂದೆ ಯಾಡೇಗೌಡ. ಈ ಯಾಡೇಗೌಡನು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಮ್ಮನ ಮಗ. ಈ ಯಾಡನು ಹಟ್ಟಿ ಜೀತಗಾರನಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದವನು ಅಂದರೆ ಚನ್ನ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವಜಾತಿಯ ರಕ್ತದವಳೇ ಕುಸುಮ ಆಗಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ವಿನ್ಯಾಸ ಕುಸುಮಬಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಬಂದು

ಇದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಗಟ್ಟಿಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಎಳನೀರು ಕದ್ದ ಕಾರಣಕ್ಕೇ ಹೊಡೆತ ತಿನ್ನುತ್ತಿದ್ದ ಗಾರಸಿದ್ದ್ಮಾವನ ವರ್ಣನೆ ಕುಸುಮಬಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. 'ಆ ಹಣೆಯು ಒಂದು ಬೆಟ್ಟಿನಅಗಲವಿದ್ದರೆ ಈ ಹುಬ್ಬು ಎರಡು ಬೆಟ್ಟಿನ ಅಗಲವಾಗಿದ್ದ ಆ ಗಾರಸಿದ್ದ್ಮಾವನ ಮೈತುಂಬಾ ರೋಮವುತುಂಬ್ಕಂಡು ಅವಗ ಏನಾರು ಬೆತ್ತಲು ಮಾಡಿ ನಿಲ್ಸಿದಲ್ಲಿ ಅವನು ಆ ಗುಂಪಿಗೂ

೨೦, ೧೯. ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ ಅವರ ಸಮಗ್ರ ಕೃತಿಗಳು. ಪುಟ - ೧೪೫
೨೧, ೨೦. ಕುಸುಮಬಾಲೆ ದಲಿತರ ನೇಣುಗಂಬ. ಸಂಕ್ರಮಣ, ಪುಟ - ೪೪೭
~~೨೨. ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಸರ. ಪುಟ - ೧೪೯~~
೨೨. ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಸರ. ಪುಟ - ೧೪೯

ಮೂಲಪುರುಷನಾದ ಆದಿ ಮಾನವನಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತಿದ್ದನು'[33] ಇದು ಕೇವಲ ಗಾರಸಿದ್ದಾವನ ಶಾರೀರಕ ವರ್ಣನೆ ಎಂದು ಸರಳೀಕರಿಸಬಾರದು. ಅದನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಅತ್ಯಂತ ಆಳದ ವಿಲೋಮ ಸಂಬಂಧಿ ಸಂಗತಿಯೂಆಗಿದೆ. ಕುರಿಯಯ್ಯ ಹೇಳುವ ನನ್ನಿಯ ಪ್ರಸಂಗದ ನಿಲುವೂ ಕೂಡ ಇದೇ ಆಶಯವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಪ್ರಸಂಗ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳಿಸಿ ನೋಡಿ ಬೆಲೆಗಟ್ಟುವ ವಿಧಾನವು ಸಂಕುಚಿತವಾದಿ ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಸಂಗ ಪ್ರಸಂಗಗಳಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಸಮಗ್ರೀಕರಿಸಿ ಇಡೀ ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಟ್ಟಾರೆ ಆಶಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯಾಂಕನಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಚನ್ನನನ್ನು ಕೊಲೆ ಮಾಡಿಸುವುದು ಕಾದಂಬರಿಯ ಅಥವಾ ಲೇಖಕನಆಶಯವಾಗಿರಲಾರದು. ಬದಲಾಗಿ ಈ ಬಗೆಯ ವಿಲೋಮ ಸಂಬಂಧಿ ಸಂಗತಿಗಳು ಎಂಥಾ ಅನಾಹುತಗಳನ್ನು ತರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಾವಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬ ಅವಲೋಕನದ ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯಾಗಿ ಅದನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಹೆಣ್ಣು - ಗಂಡುಗಳ ವಿಲೋಮ ಸಂಬಂಧಿ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಸರಳೀಕರಿಸದೆ, ಕಪು /ಬಿಳುಪು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸದೆ, ಒಟ್ಟಾರೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಎಲ್ಲಾ ಕ್ರೌರ್ಯ - ಸಣ್ಣತನ - ನೀಚತನಗಳನ್ನು ಬಯಲುಗೊಳಿಸುತ್ತಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಆಕಾರ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ದಾಖಲುಗೊಳಿಸುವತ್ತಸಾಹಿತ್ಯದ ಗಮನವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕು.

ಶ್ರಮವು ಮಾನವನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಮೂಲ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನೇ ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿಹೇಳುವುದಾದರೆ ಶ್ರಮದ ಸಂಕೀರ್ಣ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೇ ಮಾನವನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಿದೆ. ಮಾನವನದೈಹಿಕ ಮತ್ತ ಮಾನಸಿಕ ಶ್ರಮಗಳಿಗೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದರೆ ವರ್ಗಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆಳುವವರ್ಗವು ಮಾನವನ ಶ್ರಮವನ್ನು ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಶ್ರಮ ಎಂದು ಕೃತಕವಾಗಿ ಲೆಕ್ಕ ಹಾಕಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಈ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೇರಿ ಒಪ್ಪಿಸಿರುತ್ತದೆ ಕೂಡ. ಇದರಿಂದಲೇ ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮವು ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗದಲ್ಲಿಯೂ, ಮಾನಸಿಕ ಶ್ರಮವು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ವಲಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆಎಂಬ ಕೃತಕ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ. ಹಾಗೂ ಈ ಕೃತಕ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಒಂದು ಸ್ವೀಕೃತ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆ. ಶ್ರಮ ಶೋಷಣೆಯಿಂದಲೇ ನಿಂತಿರುವ ವರ್ಗ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಪಕ್ಷಪಾತಿ ಧೋರಣೆಯು ಶ್ರಮುವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಅದರ ಮೌಲ್ಯೀಕರಣವಂತೂ ದೂರವೇ ಉಳಿಯಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಶ್ರಮವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ದುಡಿವ ವರ್ಗದ

೩೩. ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ ಅವರ ಸಮಗ್ರ ಕೃತಿಗಳು. ಪುಟ - ೧೩೩

ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಒಂದೇ ಆಗಿರಲು ಎಂದೆಂದೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದೊಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ವೈರುಧ್ಯ. ಈ ವೈರುಧ್ಯವು ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ದಾಖಲಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿ, ಆ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಒಡಲಾಳದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚಾಸ್ಪದವಾದ ವಿಚಾರ ಸಾಹುಕಾರ ಎತ್ತಪ್ಪನವರ 'ಕಡಲೇಕಾಯಿಯ ಕಳ್ಳತನ', ಜಮೀನು ಇದ್ದರೂ ದುಡಿಯದ, ಹೇಗಾದರೂ ಮಾಡಿಜೀವನ ತಳ್ಳುವ ವಿಧಾನ ಸಾಕವ್ವನ ಕುಟುಂಬದ್ದು. ದುಡಿಯದೆ ಕೂತುಣ್ಣುವ ಸ್ವಭಾವ ದಲಿತರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ವ್ಯಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬರಬಹುದು. ಬದಲಾಗಿ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಾಗಲಿ, ಸಮುದಾಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಕಾಣುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಕಳ್ಳತನವಲ್ಲ ಎಂದುಪಲಾಯನವಾದ ಮಾಡಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ದಲಿತ ಲೋಕದಲ್ಲೇ ಕಳ್ಳತನದ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನುಚಿತ್ರಿಸುವ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಧೋರಣೆ ಯಾವುದು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು.

ಗೌರಮ್ಮಳ ಹಿರಿಯ ಮಗ ದುಪ್ಪಿಕಮೀಷನರು ರೋಗಿಷ್ಟ, ನಿಷ್ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ. ಹೊಟ್ಟೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಓಗೊಡುವವನು. ಇವನು ಇಡೀ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲೇ ಶ್ರಮರಹಿತ ಅನ್ನಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವಾದರೆ, ಇಡೀ ದಲಿತ ಲೋಕದೊಳಗೆ ಸಾಕವ್ವಳ ಕುಟುಂಬ ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರತಿರೂಪವಷ್ಟೆ.

ಸಾಕವ್ವ, ಎತ್ತಪ್ಪನೋರ ಒಂದು ಎಮ್ಮೆನಾರು ಸತ್ತರೆ ಕೇರಿ ದರಿದ್ರನಾರು ಒಂದಿನ ಹಿಂಗ್ತದೆವನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಗೌರಮ್ಮ 'ನಿನ್ನ ಮೂರು ಕಾಸಿನ ಕೋಳಿ ಹೋಗಿದ್ದಕ್ಕೇ ಅಷ್ಟು ಪಾಡು ಪಟ್ಟೆಎಂದು ಗೇಲಿ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಕಾಳಣ್ಣನ ಹಂಡತಿ ಇದನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಕಾಳಣ್ಣ 'ಎತ್ತಪ್ಪನೇನ ದುಡುದು ಬೆವರಿಳಿಸಿ ರಗತ ಬಸುದು ಸಂಪಾದ್ನ ಮಾಡಿದ್ದನ ತಗಾ. ಹೋದ್ರ ಅವನ್ದೇನೋದ್ದು......ಗುಡ್ನ ಹಾಕಿರೋ ಬಡ್ಡಿ ದುಡ್ನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಿವುರುಕನ'[೩೪] ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಎತ್ತಪ್ಪ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಶ್ರಮ ಶೋಷಣೆ ಕಾಳಣ್ಣನೊಬ್ಬನಿಗೇ ಮಾತ್ರ ಅರಿವಿಗೆ ಬಂದಿರುವುದು. ಕಾಳಣ್ಣನನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಆ ಇಡೀ ಕುಟುಂಬ ಈ ಅರಿವಿನಿಂದ ಹೊರತಾಗಿದೆ.

ಕುಸುಮಬಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರಮ ಕುರಿತ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ಇದುದ್ದೈಹಿಕ ಶಕ್ತಿ ದೈಹಿಕ ಬಲವನ್ನು ಮೌಲ್ಯೀಕರಣ ಮಾಡುವ ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ವಿಧಾನವಾಗಿ

---

೩೪. ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ ಅವರ ಸಮಗ್ರ ಕೃತಿಗಳು. ಪುಟ - ೭೫

ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಮತ್ತು ಪಾರಂಪರಿಕ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಅಕ್ಷರಸ್ಥರು - ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರ ವಿನ್ಯಾಸವೂ ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. 'ಕೆಂಪಿಯ ಗಂಡನಾದಸಂಭಾವಸ್ತಗಾರ ಕಿಟ್ಟಯ್ಯನು ಸಾವ್ಕಾರರು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ಒಂದು ಸೈಯ್ಕಲ್ಲನ್ನೂ ಅದಕ್ಕೂಒಂದು ಪಂಪನ್ನು ಇಟ್ಟುಗೊಂಡೂ, ಒಂದಲ್ಲ ಅಂತ ಏಡು ಜೊಗ ಚಡ್ಡೀ ಬನೀನು ಜೊತಗ ಪಂಚಟವಲ್ಲೂ ಉಳ್ಳವನಾಗಿ ಹಾಗೂ ಕೇಳದವರಗ ಬೀಡ್ಯ ಜೋಬಿಂದ ತಗ್ದುಕೊಡುವಷ್ಟು ಆಗಿದ್ದನು.ಈ ದಕ್ಷತ್ತಗ ಕಾರಣವು ಅವು ಊರೂರು ಸುತ್ತುತಾ ಹುಣುಸ ಬೇವ್ನಬಿತ್ತಗಳ ಸೇರುಪಾವ್ಲಿ ಥಳ್ಕಾಗಿತಕ್ಕಂಡು ಸಾಬರ್ಗ ಮಾರುತಿದ್ದುದಾಗಿತ್ತು.'[೩೫]

ಇದೇ ರೀತಿ ಅಮಾಸನ ದುಡಿಮೆಯ ಕುರಿತ ವಿವರಣೆ ಹೀಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. 'ಸ್ವಪ್ರತಿಭೆಯಿಂದ ಈಕಾಯಕ್ವ ಕಂಡುಹಿಡ್ದವನಾಗಿ ಅದನು ನೇಮವಿಷ್ಠೇಲಿ ಆಚರಿಸುತಲಿದ್ದ ಅಮಾಸನು, ಮಾಲನ್ನುಫ್ರೆಸ್ಸಾಗಿ ಬಿಕರಿ ಮಾಡಲು ಸಿಕ್ಕಿದಂದೇ ನೇರ್ವಾಗಿ ನಂಜಲಗೂಡ ಹೊಳ ತಲುಪಿ ಅಲ್ಲಿ ಅಗಸನ ಯಾಸದಲಿ ಮಾಲು ಹಸನು ಮಾಡಿ ಅಡ್ವಾನ್ಸ್ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದ ಸಾಬರ್ಗ ನಿಯತ್ತಲಿ ಮಾರುತ್ತಿದ್ದನು.

ಅಮಾಸನ ಈ ಕಾಯಕವು, ಕೂಲಿ ಕೆಲ್ಸಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಲಾಭದಾಯಕವಾಗಿಯೂ, ಅನಿಶ್ಚಯತೆ ಇಲ್ಲದಾಗಿಯೂ ಇತ್ತು'[೩೬] 'ಇದೇ ರೀತಿ ಗಾರಸಿದ್ ಮಾವ ಹೆಸರೇ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಗಾರೆ ಕೆಲಸದವನು,ಎಳೆನೀರು ಕದ್ದಕಾರಣಕ್ಕೆ ದಂಡ ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಈ ಗಾರಸಿದ್ ಮಾವ ಕೊಡಬೇಕಾಗಿದ್ದ ದಂಡವನ್ನುಸಾಲವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಾಲವನ್ನು ಯಾವಾಗ ತೀರುಸ್ತೀಯಾ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದಾಗ 'ನಾ ಹಿಡ್ದಿರದು ಮೇಳಿ ಅಲ್ಲಕನ! ಕರಣ!!!' ಎಂದು ತನ್ನ ವೃತ್ತಿಯ ಘನತೆಯನ್ನು ತಾನೇ ಸ್ವಾಭಿಮಾನದಿಂದ ಎತ್ತರಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಅಮಾಸನ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.ಆದರೆ ಆ ಕೆಲಸದ ನೆವದಲ್ಲಿ ಆತ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಋತುಮತಿಯಾದ ಮೇಲುಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನುಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಕೂಡುವುದೇ ಆಗಿದೆ.

ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿಯು ಶ್ರಮಿಕರ ಶ್ರಮವನ್ನೇ ಬಚ್ಚಿಡುತ್ತದೆ. ಅದು ದುಡಿಮೆಗಾರನಿಂದ ತಾನು ನಿಂತಿರುವುದನ್ನು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಕಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ದಲಿತ ಕಥಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಮನೋಜ್ಞವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸಿದೆ. 'ಮೂಡಲ ಸೀಮೇಲಿ ಕೊಲೆಗಿಲೆ ಮುಂತಾಗಿ ಕತೆಯ 'ರಂಗಪ್ಪನು

---

೩೫. ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ ಅವರ ಸಮಗ್ರ ಕೃತಿಗಳು. ಪುಟ - ೧೦೭

೩೬. ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ ಅವರ ಸಮಗ್ರ ಕೃತಿಗಳು. ಪುಟ - ೧೩೨

ಮಾಡೋ ಉಳುಮೆಗೆ ಗೌಡರ ಹಟ್ಟಿ ಕಂಬ ನಿಂತಿದೆ ನೋಡಿ ಅಂತ ಊರವರು ಅಂತಾರೆ. ಅಂತೆ ಅವನಜೋಪಡಿ ಅವನ ಹೆಂಡತಿ ಅವನ ಮಗ ಅವನ ರಟ್ಟೆಯ ಬಲದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿವೆ. ಆದರೆ ಅವನೊಹಾಗಂದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಗೌಡರು ಕಣ್ಣುಬುಟ್ಟರೆ ತನ್ನ ಹೊಟ್ಟೆ ಒಳಗ ಜೀವ ಆಡುತ್ತೆ ಅಂದ ಅವ.'[೩೭] ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ವಾಸ್ತವ ಚಿತ್ರಣ ಎಂದರೆ ಇದೇ.

ಅಮಾಸ ಕತೆಯ ಕುರಿಯಯ್ಯ ದುಡಿಯುವಂತಿದ್ದಾಗ ಗೌಡರ ಮನೆಯನ್ನೇ ನಿಲ್ಲಿಸಿದವನು.ಅನಂತರ ಮುದುಕನಾಗಿ ಮಾರಿಗುಡಿ ಸೇರಿದ. ಮಸಣದಲ್ಲಿ ಯಾರೋ ಮಾಟಮಾಡಿ ಹೂತಿಟ್ಟ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಯನ್ನು ತಂದು ನೆಟ್ಟ. ಅದು ಹೆಮ್ಮರವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಫಲ ಕೊಟ್ಟಿತು. ಆಗ ಗೌಡರ ಜೀತದಾಳು ಬಂದು ಒಂದೇ ನಿಮಿಷದಲ್ಲಿ ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಉದುರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವನು. ಕುರಿಯಯ್ಯನಂಥ ದಲಿತರ ಶ್ರಮವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಡುವ ಸಲುವಾಗಿ, ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಸುಸಂಸ್ಕೃತಗೊಳಿಸಿ ಪವಿತ್ರೀಕರಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ತೆಂಗಿನಮರಕ್ಕೆ ಸುಣ್ಣ ಬಳಿದು 'ವಿಧಿ'[೩೮] ಎಂಬತೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ ಅಥವಾಸುಣ್ಣ ಬಳಿಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿಯ ಭೂಮಾಲೀಕರು ಏಕಸ್ವಾಮ್ಯವನ್ನು[೩೯] ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಹೀಗೆ ಒಂದು ಕಡೆ ಕುರಿಯಯ್ಯನಂಥವರ ಶ್ರಮವನ್ನು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿ ದೋಚುತ್ತಿದ್ದರೆ; ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಈ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ದೊರೆಗಳೇ ಗಾರಸಿದ್ ಮಾವನಂಥ ಬಲಾಢ್ಯರ ಬಲವನ್ನು ಕಂಡುದಿಗಿಲುಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಗಾರಸಿದ್ ಮಾವ ಹದಿನಾರು ಎಳೆನೀರನ್ನು ಕುಡಿಯಲು ಕೊಯ್ದಿದ್ದ. ಮತ್ತುಕುಡಿಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಕೊಯ್ದಿರುವುದು ಅದು ಹೇಗೆ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಸವಾಲನ್ನು ಹಾಕಿದ್ದ.ಆಗಅವನನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಹಾಕಿ ಹೊಡೆಯಲಾಯಿತು. ಹೊಡೆಯುವವರಿಗೇ ಶಕ್ತಿ ದುರ್ಬಲವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಒಂದು ರೌಂಡಿನ ಹೊಡೆತಕ್ಕೂ - ಮತ್ತೊಂದು ರೌಂಡಿನ ಹೊಡೆತಕ್ಕೂ ನಡು ನಡುವೆ ಹೊಡೆಯುವವರಿಗೇ ವಿಶ್ರಾಂತಿ ಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಎಂಬುದು, ಶ್ರಮಿಕರ ಶಕ್ತಿಯ ಮುಂದೆ ಭೂಮಾಲೀಕರ ಶಕ್ತಿ ಏನೇನುಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದರ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ ದುಡಿವ ವರ್ಗದ ಶಕ್ತಿ ಮೌಲ್ಯೀಕರಣ

ಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವತ: ಗಾರಸಿದ್ ಮಾವನೇ ನಾಗರಾಜುನ ಕೈಲಿ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.'ಆ ಬಡ್ಡೆತ್ತವು ಎಸ್ಟ್ ಜನ ಇದ್ದರೂ ನಾ ದಕ್ಕಿನಾ ಸೋಮಿ! ನನ್ನ ಕಟ್ಟಾಕ್ದೆ

---

೩೭. ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ ಅವರ ಸಮಗ್ರ ಕೃತಿಗಳು. ಪುಟ - ೩೫

೩೮. ಸಾಹಿತ್ಯ : ಆಶಯ ಮತ್ತು ವಿನ್ಯಾಸ, ಪುಟ - ೩೮

೩೯. ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿ ಹತ್ತು ವರ್ಷ, ಪುಟ - ೭೬

ಹೊಡೆಯೋಗೋರಂಜ್ದ ಗಂಡ್ಸು ಊರ್ನಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂವಿ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ ಅಂದ್ಕಳ್ಳಿ... ಅಮ್ಮಮ್ಮಾ![೪೦]

ಗಾರಸಿದ್ ಮಾವನ ಇಂಥಾ ಶಕ್ತಿಯ ಮುಂದೆ ಚನ್ನನ ದೈಹಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೋಲಿಸುವ ಕೆಲಸಅತ್ಯಂತ ಆಳದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ. ಚನ್ನನು ತಮ್ಮದೀರ ಜೀತದ ತಂಗಳಲ್ಲಿ ನಿಂತವನು. ತನ್ನ ಹೆಸರನ್ನುಚನ್ನರಸ ಎಂದು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಂಡವನು.ಮೇಲ್ಜಾತಿಗೆ ಕಣ್ಣುರಿ ಮಾಡಲು ಗಿರ್ಜಾಮೀಸೆ ಬಿಡುವನು.ಬಿ.ಎ.ತರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಫೇಲಾದವನು. ಹೊಟ್ಟೆಗೆ ಏನಾದರೂ ಕಮ್ಮಿ ಬಿದ್ದು ನಡೆಯಲು ಆಗದಿದ್ದರೆ, ನಡೆಯುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕೂತುಬಿಡುತ್ತಿದ್ದವನು. ಇಂಥಾ ದುರ್ಬಲನಾದಇವನು ನಾಗರಾಜುನ ಮುಂದೆ ಗಾರಸಿದ್ ಮಾವನ ಬಗ್ಗೆ, ಆತ ಎಳನೀರು ಕದಿಯುವುದನ್ನುಬಿಡಲಾರ ಎಂದು ತಮಾಷೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಜನಾಂಗದವರನ್ನೇ ಗೇಲಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಗಾರಸಿದ್ ಮಾವನ ಶಕ್ತಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ; 'ಮೂಡಲ ಸೀಮೇಲಿ ಕೊಲೆಗಿಲೆ ಮುಂತಾಗಿ' ಕತೆಯ ರಂಗಪ್ಪಮೂರು ದಿನ ಉಪವಾಸವಿದ್ದರೂ, ಊರಿನವರಿಗಾಗಿ ಲೈಟು ಕಂಬ ಎತ್ತುವಂಥ, ಗೌಡರ ಮನೆಯಲ್ಲಿಸೌದೆ ಸೀಳುವಂಥಾ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನಾಗಿದ್ದಾನೆ.

'ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವೆನಿಸಿದುದರ ವೈಭವೀಕರಣವಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದುದರ ಮೌಲ್ಯೀಕರಣ. ಸಮುದಾಯದ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿರುವ ಯಾವುದು ಹೊರಗಿನ (ಸಮುದಾಯೇತರ) ಕಣ್ಣಿಗೆ'ಸಾಮಾನ್ಯವೆನಿಸಿದೆಯೋ, ಅದು ಸಮುದಾಯದ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಮಹತ್ವವಾದುದು ಎಂದು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು. ನೆಲೆಗೊಂಡ ಮೌಲ್ಯಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪಲ್ಲಟಮಾಡಲು, 'ಕೀಳ'ನ್ನು ಮೌಲ್ಯೀಕರಿಸಲು ಬಗೆಬಗೆಯ ಹಾದಿಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಕಂಡುಕೊಂಡಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೆಂದರೆ ಅಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸುವುದು. ಮತ್ತೊಂದೆಂದರೆ 'ತಿರಸ್ಕೃತ' ಜಗತ್ತನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಆತ್ಮೀಯವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದು.'[೪೧] ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ ಅವರ 'ನನ್ನಜ್ಜನಿಗೊಂದಾಸೆಯಿತ್ತು' ಕತೆಯ ತಣಿಗೆಯ ವರ್ಣನೆಯನ್ನೂ ಮತ್ತು ಬುಗುರಿ ಕತೆಯ ಹೇಲುಗುಂಡಿಯ ಚಿತ್ರಣವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. 'ಆ ತಣಿಗೆಯು ವಿಶಾಲವಾಗಿದ್ದು ತಣತಣನೆ ಹೊಳೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಅದರ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಸುಂದರ ನರ್ತನ ಭಂಗಿಯ ಹೆಣ್ಣೊಂದು ನಲಿಯುತ್ತಾಇದ್ದರೆ, ಅವಳ ಮೇಲಿಂದ ತಂಗಾಳಿ ಸಹಿತ ಹೂವುಗಳು ಹಕ್ಕಿಗಳ ಹಾಗೆ ತೇಲಿ ಬೀಳುತ್ತಿದ್ದವು. ಸಣ್ಣಗೆರೆಯ ಎಲೆಗಳು ಅಂಬಿನಂತೆ

---

೪೦. ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ ಅವರ ಸಮಗ್ರ ಕೃತಿಗಳು. ಪುಟ - ೧೩೮

೪೧. ಮರದೊಳಗಣ ಕಿಚ್ಚು, ಪುಟ - ೧೯೯

ನುಲಿದುಕೊಂಡಿದ್ದವು. ಅದರ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಸೂರ್ಯ ಚಂದ್ರರಚಿತ್ರಗಳಿದ್ದು ಅದರ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಗಂಭೀರ ಮುಖದ ಯಾರದೋ ರೂಪ ಇತ್ತು. ಆ ತಣಿಗೆಯನ್ನುಯಾರೋ ನಮ್ಮ ತಾತನ ತಾಯಿಗೆ ಹಿಂದೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರಂತೆ. ಅದು ದಿನೇ ದಿನೇ ಒಂದೊಂದು ರೂಪತೊಟ್ಟು ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಘಟಕವಾಗಿ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಇಡೀ ಕೇರಿಯ ಒಂದುಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿಯೂ ಎಲ್ಲ ಸತ್ಯಗಳ ಸಂಕೇತವಾಗಿಯೂ ಬೆಳೆದು ಬಿಟ್ಟಿತ್ತು.'[೪೨]

ಕತೆಯಲ್ಲಿ 'ತಣಿಗೆ' ಒಂದು ಪಾತ್ರವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ತಣಿಗೆಯು ದಲಿತ ಸಮುದಾಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜೀವನದೊಳಗಿನ ಎಲ್ಲ ಸಂಬಂಧಗಳ ಅಂಚನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದೆ. ಕೂಸು ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಅದನ್ನು ಬಾರಿಸಬೇಕು; ಮೈನೆರೆದ ಹೆಣ್ಣು, ಮದುಮಕ್ಕಳು ಅದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಊಟವನ್ನು ಉಣಬೇಕು; ಸತ್ಯ ಸ್ಥಾಪಿಸಬೇಕಾದಾಗ ತಣಿಗೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ಪ್ರಮಾಣ ಮಾಡಬೇಕು; ಕೊನೆಗೆ ಹೆಣದಕೈಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿಸಿ 'ಇದರೊಳಗಿನ ಜೀವವೊಂದು ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋಗಲಿ' ಎನ್ನಬೇಕು.ಹುಟ್ಟಿನಿಂದಹಿಡಿದು ಮದುವೆ, ನ್ಯಾಯತೀರ್ಮಾನ, ಸಾವುಗಳತನಕ, ಬಾಳಿನ ಎಲ್ಲ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲೂ ಉಣ್ಣುವ ಒಂದುತಣಿಗೆಯು ಚಾಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮಡಿಮೈಲಿಗೆಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವಸ್ತು ಅಥವಾವ್ಯಕ್ತಿ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲೂ ಸಲ್ಲುವಂಥ ಸಂಕೇತವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ. (ಹಲಗೆ ದಲಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ದೇವರು, ಸಾವು, ಮದುವೆ, ಸಂಭ್ರಮ ಎಲ್ಲ ಕಡೆ ಏಕತ್ರವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ.)[೪೩]

ಇದೇ ರೀತಿ 'ಬುಗುರಿ' ಕತೆಯ ಹೇಲುಗುಂಡಿ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕು. 'ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನಹಿತ್ತಲಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದ ಕಕ್ಕಸುಗುಂಡಿ ಇಡೀ ಊರಲ್ಲೇ ಮೊದಲನೆಯದು. ಅದು ಊರಿಗೆ ಹೊಸ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ತನ್ನ ತಮ್ಮ ಶಾಂತರಾಜನ ಮದುವೆಗೆ ಮೈಸೂರಿನಿಂದ ಹೆಣ್ಣುತಂದಿದ್ದಾಗ, ಆ ನೆಂಟರಿಗೆ, ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಕಕ್ಕಸು ಹೋಗಲು ತೊಂದರೆಯಾಗುತ್ತದೆಂದು ಯೋಚಿಸಿ ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮದುವೆ ದಿನದಲ್ಲೇ ಕೈಕೊಟ್ಟಿತ್ತು. ಭರ್ಜರಿ ಊಟದ ನಂತರ ಆ ಕಕ್ಕಸ

ಗುಂಡಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದ ಹಲವಾರು ಹೆಂಗಸರ ಪಾಯಿಖಾನೆಯಿಂದ ತುಂಬಿಹೋಗಿತ್ತು. ಯಥಾವತ್ ಆಧುನಿಕ ಕಕ್ಕಸು ಮನೆಯಂತೆ ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದರಾದರೂ ಆ ಕಕ್ಕಸೆಲ್ಲ ಸಂಗ್ರಹಗೊಳ್ಳಲು ಡ್ರೈನೇಜ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಬದಲು ಹಿಂಭಾಗಕ್ಕೆ ಒಂದೂವರೆ ಆಳುದ್ದ ಗುಂಡಿ ತೆಗೆದು ಅದೆಲ್ಲವೂ ಅಲ್ಲಿ ಬೀಳುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ

೪೨. ಬುಗುರಿ, ಪುಟ - ೪೯

೪೩. ಮರದೊಳಗಣ ಕಿಚ್ಚು, ಪುಟ - ೨೦೩

ಮಾಡಲಾಗಿತ್ತು. ಅಂದು ಮದುವೆಯ ಮಾರನೇ ದಿನವೇ ಗುಂಡಿ ತುಂಬಿ ಹೋಗಿ ಭಯಾನಕ ವಾಸನೆ ಮದುವೆಮನೆಯನ್ನು ಕವುಚಿಕೊಂಡು ಎಲ್ಲರನ್ನು ತಾಳ್ಮೆ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಡ್ಡಿತ್ತು."[೪೪]

ಇಡೀ ಊರಿಗೆ ಆ ಏಲುಗುಂಡಿ ಒಂದು ವಿಚಿತ್ರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಪಡೆಯುತ್ತಾ, ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯಲ್ಲಿ ಕಳೆದುಹೋಗುವ ಮಾನವೀಯ ಕ್ಷಣಗಳು ದಿಕ್ಕಾಪಾಲಾಗಿ ಒಂದು ಇತಿಹಾಸವಾಗಿ ಬೆಳೆಯತೊಡಗಿತು. ಈ ಕಕ್ಕಸು ಗುಂಡಿಗೆ ಎಂತೆಂತದೋ ಗುಟ್ಟುಗಳೆಲ್ಲಾ ಗೊತ್ತಿದ್ದವು.ಹಿಂದೆ ಅವರಿವರು ಕದ್ದು ಬಸುರಾಗಿದ್ದಾಗ ಹುಟ್ಟಿದ ಎಳೆಕೂಸುಗಳನ್ನು ತಂದು ಇದೇ ಕಕ್ಕಸುಗುಂಡಿಗೆ ಹಾಕಿದ್ದೂ ಉಂಟು. ಇದೆಲ್ಲ ಊರಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ."[೪೫]

ಇದುವರೆಗೆ ದಲಿತ ಕಥಾ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಯಿತು. ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಂಕನ, ವರ್ಣಸಂಕರದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಾತತ್ಯ, ಸ್ತ್ರೀ ಚೈತನ್ಯ, ಪ್ರಧಾನ ಉತ್ಪಾದಕ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ದಲಿತರು, ಕೌಟುಂಬಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಉತ್ಪಾದಕ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ದಲಿತ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಹಾಗೂ ಇವರ ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ನೆಲೆಗಳು, ದಲಿತರ ಶ್ರಮಶಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ, ಔಪಚಾರಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದ ಮೌಲ್ಯಾಂಕನ ಮತ್ತು ದಟ್ಟ ಜೀವನಾನುಭವದ ಮುಖಾಮುಖಿ, ದಲಿತ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಆಸ್ತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಸ್ವರೂಪ, ಸೌಂದರ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸ್ವರೂಪ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾದುದರ ಮೌಲ್ಯೀಕರಣ- ಈ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಸಮಗ್ರ ಕತಾ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಡಲಿನಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಾಯಿತು.

೪೪. ಬುಗುರಿ, ಪುಟ - ೧೧೮
೪೫. ಬುಗುರಿ, ಪುಟ - ೧೨೯

ಅಧ್ಯಾಯ ೬

ಇತರ ದಲಿತ ಬರಹಗಳು: ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ನೆಲೆಗಳು

೬.೧ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನೆಲೆಗಳು: ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂಬಂಧಿ ಎಳೆಗಳು

ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಸೃಜನೇತರ ಬರವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು. ಈ ಬರವಣಿಗೆಗಳ ವಿನ್ಯಾಸ, ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಪ್ರೇರಣೆ, ಆ ಮೂಲಕ ಮೂಡಿರುವ ಧೋರಣೆ, ತಾತ್ವಿಕ ಆಶಯ-ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು.ಕೆಲವು ಬಿಡಿ ಲೇಖನಗಳು, ವಿಮರ್ಶೆಅಥವಾ ಸಂಶೋಧನಾ ಕೃತಿಗಳು ಇಲ್ಲಿಯ ಚರ್ಚೆಯ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು.

ಇವು ಔಪಚಾರಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದ ದಲಿತರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಚರ್ಚಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಕುರಿತು ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ ಅವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ‘ನಾನು ಆಕಸ್ಮತ್ತುಓದಿದವನು. ಹಾಗೇನೆ ಆಕಸ್ಮತ್ತು ಕಥೇನೊ ಕವನಾನೊ ಬರೆದವನು. ಈ ಆಕಸ್ಮಿಕಗಳಲ್ಲಿ ಏನಾರು ಒಂದು ಹಳಿ ತಪ್ಪಿದರೆ ನಾನು ಇಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲೊ ನಮ್ಮೂರಲ್ಲೊ ಜೀತ ಮಾಡ್ತ ಇರಬೇಕಿತ್ತು.’’[೧] ಬರೆದಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ (ಯಾರೇ ಆಗಿರಲಿ) ಜೀತ ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು.‘ನನ್ನೂರಿನಲ್ಲಿ, ನನ್ನ ಕೇರಿಯಲ್ಲಿ ಈಗ ನಾನೇ ಪರಕೀಯನಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ’’[೨] ಎಂಬ ಮಾತು ಮೇಲಿನದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕೇರಿಯಿಂದ, ಜೀತದಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟವರು ತಮ್ಮದಲ್ಲದ, ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನದಲ್ಲದ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ನಿಜ.ಅದರಿಂದಲೇ ‘ಕುವೆಂಪು ಅವರು ನಲವತ್ತು ಐವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಮಾಡಿರಬಹುದಾದ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ವಿರೋಧವಾದ ಆಲೋಚನೆ ಇಂದಿನ ಅನೇಕ ದಲಿತ ಮಿತ್ರರ ಆಲೋಚನೆಯೂ

---

೧. ಸಂಕ್ರಮಣ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಪುಟ-೫೪

೨. ಗೌರ್ಮೆಂಟ್ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ. ಪುಟ-೧

ಆಗಿದೆ’[೩] ಎಂಬುದಾಗಿ ಸ್ವ-ಮನನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಷಯದ ಗಂಭೀರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಉನ್ನತ ಹಂತವು ‘ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಶಿಕ್ಷಣ ಕಲಿಸಿರುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸವುದು ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ದಲಿತರ ಕೆಲಸವಾಗಿದೆ’[೪] ಎಂಬ ಪರಿಪಕ್ವ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದೆ.

ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚಿತ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಸರಳೀಕರಿಸಿ, ದಲಿತರು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಬೇರ್ಪಟ್ಟು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ಅವಸರದ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಆ ವಿನ್ಯಾಸ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆಗಿದೆಯೆಂದಷ್ಟೆ ಹೇಳಬಹುದು. ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ವಿಭಿನ್ನ ಪರಂಪರೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇವರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಈ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಏಕ ಆಕಾರವಾಗಿ ಇಲ್ಲ. ದ್ವಂದ್ವಗಳಿಂದಲೂ, ಮುಖಾಮುಖಿಯಿಂದಲೂ, ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಯಿಂದಲೂ ಕೂಡಿದೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ‘ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಕೆಳಗೆ ಗೌಡ, ಗೌಡನ ಕೆಳಗೆ ದಲಿತರು. ಜಾತಿಯ ಈ ಪಿರಮಿಡ್ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಪಾದ ಶೂದ್ರನ ತಲೆಯ ಮೇಲಿದ್ದರೆ, ಶೂದ್ರನ ಪಾದಗಳು ದಲಿತನ ತಲೆಯ ಮೇಲಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ದಲಿತರ ಮೇಲಿನ ತುಳಿತವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗಿಂತ ಶೂದ್ರರಿಂದ ನೇರವೂ ತೀವ್ರವೂ ಆಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆ’[೫] ಎಂಬುದಾಗಿ ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇದೇ ತಾತ್ವಿಕ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವಂತಹ ಎಲ್. ಹನುಮಂತಯ್ಯನವರ ವಿಚಾರಗಳು ಹೀಗಿವೆ. ‘ದಲಿತರು ಭೂಮಿಯ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಪರಕೀಯರು. ಜಮೀನ್ದಾರರ ಜಮೀನಿನಲ್ಲಿ ಕೃಷಿಕೂಲಿಕಾರರಾಗಿ ದುಡಿಯುವವರು. ಭಾರತದ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಗಳು ಭೂಮಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ದಲಿತರು ನೇರವಾಗಿ ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಯ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ದಲಿತರ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಮಜಾತಿಗಳು ಅರ್ಥಾತ್ ಭೂಮಾಲೀಕ ಜಾತಿಗಳು ನೇರ ಹೊಣೆಗಾರರಾಗಿದ್ದಾರೆ.’[೬] ಇದನ್ನೇ ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ‘ದಲಿತರ ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆ ಭೂಮಿಯ ಒಡೆತನದ ಸಮಸ್ಯೆ. ಇದನ್ನುಅವಲಂಬಿಸಿಯೇ ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತವೆ. ಅವರಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವುದುಊಟ,ಬಟ್ಟೆ, ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಮಳೆ ಬಂದರೂ ಸಹ ಬೀಳದಿರುವ ಮನೆಗಳು. ಇದು ಬದುಕಿಗಾಗಿನಡೆಯುವ ಹೋರಾಟ.’[೭]

೩. ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಲೇಖನಗಳು ಪುಟ-೫೮
೪. ಹಕ್ಕಿ ನೋಟ ಪುಟ-೩೧
೫. ಶ್ರೀ ಕುವೆಂಪು, ಪುಟ-೧೧೯
೬. ದಲಿತ ಲೋಕದೊಳಗೆ, ಪುಟ-೯
೭. ಹಕ್ಕಿನೋಟ, ಪುಟ-೩೦

ಮೇಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖಗಳ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುವುದೇನೆಂದರೆ ಭೂಮಾಲೀಕ ವರ್ಗಕ್ಕೂ-ದಲಿತರಿಗೂ ಅಥವಾ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿಗೂ ಕೃಷಿಕೂಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೂ ಇರುವ ವೈರುಧ್ಯವೇ ಪ್ರಧಾನ ವೈರುಧ್ಯ. ಈ ಪ್ರಧಾನ ವೈರುಧ್ಯದ ವಿರುದ್ಧವೇ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಹೋರಾಟ ಅಥವಾಸಂಘರ್ಷ ನಡೆಯಬೇಕೆಂಬುದು ಮುಖ್ಯ ಸಾರಾಂಶವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಮೂಲಭೂತ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನೇ ಅಪಾರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿನ್ಯಾಸವೂ ಈ ದಲಿತ ಚಿಂತನೆಯೊಳಗೇ ಇದೆ. ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವಅವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಬುದ್ಧಿಗೂ, ಶೂದ್ರರನ್ನು ಹೃದಯಕ್ಕೂ, ದಲಿತರನ್ನು ಹೊಟ್ಟೆಗೂ ಹೋಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವುಗಳ ಶೋಷಣೆಯ ವಿಧಾನವನ್ನೂ, ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ಮಾಡಬೇಕಿರುವ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಕುರಿತು ಈ ನಿಲುವಿಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. 'ಹೃದಯಕ್ಕೆ ಆಕೃತಿ ಇದೆ. ಅದುತುಳಿಯುವುದು ಕಾಣುತ್ತೆ. ಬುದ್ಧಿಗೆ ಆಕಾರವೇ ಇಲ್ಲ, ಇದು ಎಷ್ಟು ತುಳಿದರೂ ಕಾಣುವುದೇ ಇಲ್ಲ.ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವುದಕ್ಕಿಂತ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದೇ ಇರುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಮೊದಲು ಇದು ಹೋಗಬೇಕು.ಅನ್ಯಾಯದ ರೀತಿ ನೀತಿಯನ್ನೇ ಮೂರ್ತದಿಂದ ಅಮೂರ್ತಕ್ಕಿಳಿಸಬೇಕು.ಮೊದಲು ಅಮೂರ್ತದ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಮೇಜರ್ ಕಾಂಟ್ರಡಿಕ್ಷನ್ ಗುರುತಿಸಿ ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡುವುದು ಯುದ್ಧದ ನೀತಿ.'[೮] ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ ತಪ್ಪಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿರುವಂತೆ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಮತ್ತು ದಲಿತರ ನಡುವಿನ ವೈರುಧ್ಯ ಪ್ರಧಾನ ವೈರುಧ್ಯವಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿ ಮತ್ತು ವಿಶಾಲ ಶೋಷಿತ ಜನಸ್ತೋಮದ ನಡುವಿನ ವೈರುಧ್ಯವೇ ಪ್ರಧಾನ ವೈರುಧ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿಯೂ ಇದೇ ರೀತಿ ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಿದೆ. ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ ಅವರು ಗಾಂಧಿ ಚಿತ್ರ ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಒಂದು ತಂತ್ರವನ್ನಾಗಿಯಾದರೂ ಹಿಡಿಯಬಹುದೆಂದು ನಂಬಿದ್ದರಂತೆ. ಗಾಂಧಿ ಚಿತ್ರ ನೋಡಿದ ಮೇಲೆ ಅಹಿಂಸೆ ತಂತ್ರವಲ್ಲ. ಅದು ಬದುಕು ಅನ್ನಿಸಿತಂತೆ.[೯] ಇದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಎಲ್.ಹನುಮಂತಯ್ಯ ಹೀಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. '..ಹಿಂಸೆಸಮಾಜದ ಒಡಲಿನ ಹೂರಣವಾಗಿದೆ. ಭಾರತದ ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಮಾಜ ಮೂಲದಿಂದಲೂ ಬರ್ಬರತೆಯ ಪ್ರದರ್ಶನ ನಡೆಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಮಾಜದ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ಬಲಿಪಶುಗಳು ದಲಿತರು ಅಥವಾ ಅಸ್ಪ ೃಶ್ಯರು. ಸ್ಪ ೃಶ್ಯ ಸಮಾಜದ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ಅಸ್ಪ ೃಶ್ಯ ಸಮಾಜ

---

೮. ಸಂಕ್ರಮಣ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಪುಟ ೩, ಪುಟ-೬೧. 'ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಹುಲಿಯ ಹಣೆಗೆ ಕೋವಿಯಿಂದ ಗುಂಡಿಟ್ಟು ಹೊಡೆಬೇಕು' ಎಂಬ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

೯. ಕರ್ನಾಟಕ ದಲಿತ ಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್, ಪುಟ-೧೭೩

ಸಾರಾಸಗಟುಬಲಿಯಾಗಿದೆ.'[೧೦] ಹನುಮಂತಯ್ಯನವರ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ವಾಸ್ತವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ದೇವನೂರರ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ವಾಸ್ತವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಲ್ಲ.

ದಲಿತ ಸೃಜನೇತರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ, ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆ ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಿದೆ. 'ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸರ್ವರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವ ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕನ್ನು ಅರ್ಥವತ್ತಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುವುದರ ಮುಖಾಂತರ; ಈ ರೀತಿ ಶೋಷಣೆಗೆಒಳಗಾದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೇ ತಾನು ಎಂದರೆ ಏನು ಎಂಬುವ ಅರಿವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದು. ಹೀಗೆಈತನಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಉಂಟುಮಾಡಿ ಹೊಸ ಜಗತ್ತಿನ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಜೊತೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವಂತೆಮಾಡುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೊದಲನೇ ಕೆಲಸ.'[೧೧] ತಲತಲಮಾರಿನಿಂದ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ,ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಹಿಂದುಳಿದ ಜನಾಂಗದವರು ಮಾತ್ರ ದಲಿತರು ಎಂದುಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇವರು ತಮ್ಮ ನೋವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಭಾಷೆಯ ಮುಖಾಂತರ ಸೃಷ್ಟಿಸುವಂಥದ್ದೇ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ.'[೧೨] ಇಂಥಾ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಲೋಕವಿಕೃತಿ ಎಂದುತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ಕೀಳುಜಾತಿ, ಬಡತನ, ಅಂಗವಿಕಲತೆ, ಕಪ್ಪುಬಣ್ಣ, ದೇಶೀಭಾಷೆ ಇವುಗಳುಗಾಢವಾದ ಅನುಭವದೊಂದಿಗೆ ಮೂಡಿಬರಬೇಕು.'[೧೩] 'Form ಗಿಂತ Contentಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟು ದಲಿತರಲ್ಲಿ ಅರಿವನ್ನೂ, ಸವರ್ಣಿಯರಲ್ಲಿ ಅಪಮಾನವನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡುವುದು, ಹಾಗೂಈ ಸಮಾಜವನ್ನು ತನ್ನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮೋಸಕ್ಕಾಗಿ ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪಕ್ಕೆ ಗುರಿ ಮಾಡುವುದು. ಜತೆಗೆ ಶೋಷಣೆಯ ವಿಕೃತ ಅಡಿಪಾಯದ ಮೇಲೆ ನಿಂತ ಈ ಜಾತಿನಿಷ್ಠ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಹೋರಾಟದ ಗಟ್ಟಿ ದನಿ.'[೧೪]

ಹೀಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ, ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಒಂದು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ಚಿಂತನೆ ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ನಿರ್ವಚನೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿ ಬಿ.ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರು 'ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತಜೀವನ ಚಿತ್ರ' ಎಂಬ ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ, ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಸೃಷ್ಟಿವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಸಂದಿಗ್ಧಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.

---

೧೦. ದಲಿತ ಲೋಕದ ಒಳಗೆ, ಪುಟ - ೭
೧೧. ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಲೇಖನಗಳು ಪುಟ - ೧೩೦
೧೨. - ""- ಪುಟ - ೩
೧೩. - ""- ಪುಟ - ೫೨
೧೪. ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿ. ಪುಟ - ೧೧

೧. ಶೂದ್ರರಾದರೂ ರಾಮಕೃಷ್ಣಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು, ರಾಮಕೃಷ್ಣ, ಅರವಿಂದ ಮುಂತಾದವರ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಆಳವಾದ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನಿಟ್ಟು, ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಅದೇಕಾಲಕ್ಕೆ ಆ ಮತದ ಈ ಮತದ ಕೊಳೆ ಸಾಕಿನ್ನು ಬನ್ನಿ ಮನುಜ ಮತಕೆ ಎಂದು ಕೈಬೀಸಿ ಕರೆಯುವುದು.

೨. 'ಸರ್ವರಿಗೆ ಸಮಬಾಳು, ಸರ್ವರಿಗೆ ಸಮಪಾಲು' ಎಂದು ಸಮಾಜವಾದಿ ತತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಅದೇ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಸಮಾಜವಾದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಜಮೀನುದಾರಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ದತಿಯನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವುದು.

೩. ಹಿಂದೂ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಶಾಹಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದು. ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆಶೂದ್ರರ ದಲಿತ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಮೌನವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು.

ಇವುಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದ ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರು ಈ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. 'ಕುವೆಂಪು ತಮ್ಮ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಹೀನಾಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರಾದರೂ ಅವರ ಅಂತ:ಕರಣವೆಲ್ಲ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಜಮೀನ್ದಾರರ, ಗೌಡರ ಪರವಾಗಿದ್ದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ದಲಿತಪರವಾಗಿಲ್ಲ.'[೧೫] ಮ.ನ.ಜವರಯ್ಯನವರು ತಮ್ಮ 'ಕೆಲವು ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಕಂಡಹರಿಜನ ಸಮಾಜ' ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ, ಕಾರಂತರ 'ಚೋಮನದುಡಿ', ಗೊರೂರರ 'ಹೇಮಾವತಿ',ಬಸವರಾಜ ಕಟ್ಟೀಮನಿ ಅವರ 'ನೀ ನನ್ನ ಮುಟ್ಟಬೇಡ', ಬೈರಪ್ಪನವರ 'ದಾಟು' ಮತ್ತು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಕುರಿತು ವಿಮರ್ಶೆ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಬಿ.ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರಸ್ವರೂಪದ ನಿಲುವಿಗೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ.[೧೬]

ಈ ಮಾದರಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಬಂದಿರುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕು. 'ವಿಮರ್ಶಕರು (ಬಿ.ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರು) ಒಂದು ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಕೃತಿಯ ಹೊರಗೆ ರೂಪಿಸಿ ಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನು ಕೃತಿಯೊಡನೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿರಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಾವು ತಿಳಿದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಕೃತಿಯೊಡನೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ತಲುಪುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದರೆ, ವಿಮರ್ಶಕನುತನ್ನ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯೇ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಾದರೆ, ಆಗ ಕೃತಿಯನ್ನುತನ್ನ ವಿಮರ್ಶೆಗಾಗಿ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವುದರ ಔಚಿತ್ಯವಾದರೂ ಏನು?'[೧೭] ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಹೀಗಿದೆ. 'ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದಾಗಿ

---

೧೫. ಶ್ರೀ ಕುವೆಂಪು, ಪುಟ-೧೯೯
೧೬. ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಸಂಕಲನದ ಲೇಖನ
೧೭. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ೧೯೮೩, ಪುಟ - ೭

ಪಡೆದಅನುಭವ ಹಾಗೂ ವೈಚಾರಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ಓದುಗರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನುಎದುರುಗೊಳ್ಳುವಾಗ, ಅವರ ಓದಿನಲ್ಲಿ 'ಹೊರಗಿನ' ಸಂಗತಿಗಳು ಪ್ರವೇಶಿಸದೆ ಇರುವುದೆಂತು? ಕೃತಿಯ ಒಳಗೇ ನಿಂತು ಅದು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ಈ 'ಹೊರಗಿನ'ತಿಳಿವು ಅನುಭವಗಳಿಲ್ಲದೆ ನಿರ್ಲಿಪ್ತವಾಗಿ ಪಡೆಯುವುದೆಂತು? ನಿಜವೆಂದರೆ, ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಪಡೆದ ತಿಳುವಳಿಕೆ-ಅನುಭವಗಳು, ಓದಿನಲ್ಲಿ ಪಡೆವ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಅಡ್ಡಹಾದು, ಸಂಕೀರ್ಣಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಚೂಪುಗೊಳಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ.'[೧೮] ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆಯವರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವಂತಹ ದೇವನೂರರ ಮಾತುಗಳನ್ನಿಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕು. 'ಸಾಹಿತ್ಯದದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ರಿಯಾಯಿತಿ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಬ್ಬ ದಲಿತ ಸಾಹಿತಿ ಯಾವ ಸಮಾಜದೊಳಗೆ, ಯಾವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಒಳಗೆ ನಿಂತು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದರ ಅರಿವು ವಿಮರ್ಶಕನಿಗಿರಬೇಕು,ಈಗಿನ ವಿಮರ್ಶಾ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದಾದರೆ, ಯಾವುದಿರಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ಧಾರವಾಗಬೇಕು.'[೧೯]

ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರು ಎತ್ತಿರುವ ಚರ್ಚೆಯ ಮುಖ್ಯ ವಾದ ಎಂದರೆ, 'ವಿಮರ್ಶಕ ತನ್ನಗ್ರಹಿಕೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನೇ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು'ಎಂಬುದಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆಯಾರ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಎಂಬುದು ಖಚಿತವಾಗಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ವಿಮರ್ಶಕ ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ನಿರ್ವಾತ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಕನೊಬ್ಬನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಎಂದರೆ, ಅದು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಕ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ತರ ಒಂದರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಒಡಲಾಳ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಡಲೆಕಾಯಿ ತಿನ್ನುತ್ತಾ ಬೆಂಕಿ ಎದುರು ಇಡೀ ಹಟ್ಟಿ ಸೇರುವ ಪ್ರಸಂಗವು, ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರಿಗೆ ಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದ ರಿಚುಯಲ್ ಆಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಆದರ್ಶವಾದ ಮಾನವ ಸಹಚರ್ಯದ ಕ್ರಿಯೆಯದರ್ಶನವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಸಹವೀರ್ಯಂ ಕರವಾವ ಹೈ' ನೆನಪಾಗುತ್ತದೆ.[೨೦] ಹೊಟ್ಟೆಹಸಿವನ್ನು ತಾಳಲಾರದೆಭಯ ಭೀತಿಗಳಿಂದ ದಲಿತರು ತಿನ್ನುತ್ತಿರುವ ಕಡಲೆಕಾಯಿ ಎತ್ತ; 'ಸಹವೀರ್ಯಂ ಕರವಾವ ಹೈ' ಎತ್ತ. ಇದಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಕಾರಣರಲ್ಲ. ಅವರಲ್ಲಿ ಆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವ ಶೋಷಕ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಕಾರಣ.

---

೧೮. ಮರದೊಳಗಣ ಕಿಚ್ಚು, ಪುಟ - ೨೦

೧೯. ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿ, ಪುಟ - ೩೩

೨೦. ಪೂರ್ವಾಪರದ ಒಡಲಾಳ ಕುರಿತ ಲೇಖನ. ೨. ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿ. ಪುಟ - ೩೫

ದಲಿತ ಸಾಹಿತಿ ಕರುಳು ಕಿತ್ತು ಗೂಡು ಕಟ್ಟಿರುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ಕಟ್ಟುವಾಗ ಆಗುವ ನೋವು,ವೇದನೆ, ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಕಡೆಗಾಣಿಸಬಾರದು,ಹಾಗೆ ಒಂದು ವೇಳೆ ವಿಮರ್ಶೆ ಅದನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸದೆ,ಅಥವಾ ಪರಿಗಣಿಸಿಯೂ, ಕೇವಲ ಕಲೆಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಕುಸರಿಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಚರ್ಚಿಸುವ ವಿಮರ್ಶೆಅಮಾನವೀಯ[೨೧] ಎಂಬುದು ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯನವರ ನಿಲುವು. ಇವರ ಈ ನಿಲುವಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವವಿಮರ್ಶಾ ಲೋಕದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಸ್ವರೂಪದಂತಿರುವ ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆಯವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನಿಲ್ಲಿಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು.

'ಮಾರಿಕೊಂಡವರು ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿನ ನಾಯಕ ಗಂಡಸುತನವನ್ನೇ ತಿವಿದು ಗಾಯಗೊಳಿಸುವಂತೆ, ಹಣವಂತ ಮೇಲುವರ್ಗದವರು ಮಾಡುವ ಲೈಂಗಿಕ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು, ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಸಹಿಸುವಲ್ಲಿನ ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನು

ಯಾತಕ್ಕೊ ಕಿಟ್ಟಪ್ಪ ನಕ್ಕ.
ಬೀರನೂ ನಕ್ಕ.

ಎಂಬಂಥ ಎರುಡು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ದೇವನೂರರು ಹಿಡಿದಿಡುತ್ತಾರೆ. ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ ಗದ್ಯವನ್ನುಪದ್ಯದಂತೆ ಬಳಸುತ್ತಾ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕಲಾಕಾರನಾಗುವ ಸಂದರ್ಭ ಇಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ.'[೨೨]

ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಯೂ, ರಹಮತ್ ಅವರ ಗಮನ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಆಸ್ವಾದಿಸುವುದು ಕಲೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನೇ. ಒಂದರ ಕೆಳಗೊಂದು ಬರೆಯಲಾಗಿರುವ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಆಕಾರನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿ 'ಪದ್ಯ' ಎಂಬ ನಿಲುವಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಗದ್ಯದ ಮುಂದೆ ಪದ್ಯದ ಕಲೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಿಂದಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕು ಸಿದ್ದಲಿಂಯ್ಯನವರು ಈ ನಿಲುವಿಗೆ ಬರತ್ತಾರೆ.'ಕಲೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಈಗ ಚಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಆಳುವ ವರ್ಗದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ನಾವು ಈ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರ ಬದುಕಿನ ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆಯಿಂದ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ ಉಂಟಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ?[೨೩]

---

೨೧. ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿ, ಪುಟ - ೩೫
೨೨. ಸಂಕ್ರಮಣ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಪುಟ-೨. ಪುಟ-೧೨೫
೨೩. ಹಕ್ಕಿನೋಟ. ಪುಟ - ೨೭

ದಲಿತ ಚಳುವಳಿಯ ಸ್ವರೂಪ, ಅದರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಆಶಯ ಮತ್ತು ಗಂಭೀರ ವಿಮರ್ಶೆ ಈಬರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ. ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ ಅವರಿಂದಲೇ ಇದನ್ನು ಆರಂಭಿಸಬಹುದು. 'ನಾನುಗಾಂಧಿ ಚಿತ್ರ ನೋಡಿದೆ ಆಕಾಶದೆತ್ತರಕ್ಕೆ ಎರಡು ಗೇಣು ಕಮ್ಮಿ' ಎಂಬ ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಸಂಘರ್ಷ ಸಮಿತಿಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ರೂಪಿಲ್ಲದೆ, ದಾರಿಗಳಿಲ್ಲದೆ ದಿಕ್ಕೆಡುತ್ತಿದೆ. ಮೊನ್ನೆ (೧೯೮೩ನೇ ಇಸವಿ)ದೇವಲಾಪುರದ ಕಾಡು ಸಂಬಂಧಿಸಿ ದಲಿತ ಸಂಘದ ಸ್ನೇಹಿತರು ನಡೆಸಿದ ಧರಣಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಡಿನ ಅಧಿಕಾರಿಯನ್ನು ಸಿಕ್ಕಾಬಟ್ಟೆ ಬೈದು ಆತನನ್ನು ಕುಪಿತಗೊಳಿಸಿದರು ಎಂದು ಕೇಳಿದೆ. ಇದು ಅನಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು.

ಕಾಡ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ಬಳಿ - ಭೂಮಾಲೀಕರು ಕಾಡಿನ ಕಲ್ಲುಕಿತ್ತು ಕಾಡನ್ನು ಒತ್ತರಿಸಿರುವುದನ್ನು ಮುಟ್ಟದ ಕಾಡಿನ ಅಧಿಕಾರಿಗಳೇ ಎಂದೂ, ಹಾಗೇ ಸರ್ಕಾರದ ಬಳಿ ಕಾಡನ್ನು ನುಂಗುತ್ತಿರುವ ಕಾಡಿನ ಅಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟದ ಸರ್ಕಾರವೇ ರೆವಿನ್ಯೂ ಭೂಮಿಎಂದು ಗರೀಬರು ಬಂದಾಗ, ಅದ ಕಾಡು ಭೂಮಿ ಮಾಡುತ್ತಿ? ಕಾಡು ಭೂಮಿಯನ್ನು ಒತ್ತರಿಸುವಭೂಮಾಲೀಕರಿಗೆ ಅದ ರೆವಿನ್ಯೂ ಭೂಮಿ ಮಾಡುತ್ತಿ? ಹೊಟ್ಟೆಗಿಲ್ಲದ ನಮ್ಮ ಹೊಟ್ಟೆಯನ್ನೇಕೆ ತುಳಿಯುತ್ತೀ? ನಿನ್ನ ನಿಜ ಏನು? -ಎಂದಷ್ಟು ಕೇಳಿದ್ದರೆ ಸಾಕಾಗಿತ್ತು. ಆಗ ಅಧಿಕಾರಿಯೂ, ಸರ್ಕಾರವೂ ಕನಿಷ್ಟ ಯೋಚಿಸುವಂತಾದರೂ ಆಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅವು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಮುಟ್ಟಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದವು.'[೨೪] ದೇವನೂರಮಹಾದೇವ ಅವರ ಈ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಎನ್.ವೆಂಕಟೇಶ್ ಅವರ ಉತ್ತರ ಹೀಗಿದೆ. 'ದಲಿತರಿಗೆ ತೀವ್ರವಾದನೋವಿರುವುದರಿಂದ ತೀವ್ರ ವಾದಿಯಾಗಲು ನಿರಂತರವಾದ ಪ್ರಯತ್ನ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳುತ್ತಿರುವ ಸರ್ಕಾರ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಪರಿಸರ ಹಿಂಸೆಯಿಂದಿರುತ್ತದೆ. ಮುಳ್ಳನ್ನು ಮುಳ್ಳಿನಿಂದಲೇ ತೆಗೆಯಬೇಕೆಂಬುದು ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಮ. ಇದನ್ನು ಸಂಘಟನೆಯ ನಮ್ಮಅನುಭವಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿವೆ.'[೨೫] ಇದೇ ಸಂಘಟಾನಾತ್ಮಕ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ ಅವರನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆಗೊಳಪಡಿಸಿರುವ ಬಿ.ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ ಪತ್ರ[೨೬]ವೂ ಇದೆ. ದ.ಸಂ.ಸ.ದ ಅವಕಾಶವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಬಿ.ಕೃಷ್ಣಪ್ಪ ಅವರು ಅತ್ಯಂತ ನೋವಿನಿಂದ, ಜನತಾಪಕ್ಷವನ್ನುಬೆಂಬಲಿಸಿದುದರ ಬಗ್ಗೆ ವಿರೋಧದಿಂದ, ಪ್ರಜಾವಿರೋಧಿ ತೀರ್ಮಾನವಾದ ಇದನ್ನು ಮುಗ್ಧ ಕಾರ್ಯಕರ್ತರ ಮೇಲೆ ಹೇರಿದ ವಂಚನೆಯ ಹೇಯ ಲಾಭಿಯನ್ನು ದು:ಖತುಂಬಿದ ಹೃದಯದಿಂದ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ.ಸಂಸದೀಯ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ದ.ಸಂ.ಸ.

---

೨೪. ಕರ್ನಾಟಕ ದಲಿತ ಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್, ಪುಟ - ೧೭೩

೨೫. ಅದೇ " ಪುಟ - ೧೭೭

೨೬. ಅದೇ " ಪುಟ - ೧೬೭

ಹಿಡಿದ ಮೇಲೆ ಅದೊಂದು ಶೋಷಕ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷ ವಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡ ಸಂಯೋಜಕ ಸಮಿತಿಯ ಗುಂಪು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಚಳುವಳಿಯನ್ನುಕಟ್ಟಿ ಬೆಳೆಸಿತು.

ಸಂಸದೀಯ ದಾರಿ ತುಳಿದಿರುವ ದ.ಸಂ.ಸ.ದ ಬಗ್ಗೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆ ನಡೆದೇ ಇದೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಎಲ್. ಹನುಮಂತಯ್ಯ ಅವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. 'ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಒಳಗಿದ್ದು, ಕೆಲವು ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಯಿತು.ಆದುದರಿಂದ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೆ ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಪ್ರಬಲವಾದ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೂಲಕ ಮುಂದುವರಿಸುವ ಅಗತ್ಯ ಇಂದಿನ ದಲಿತಸಂಘಟನೆಗಳ ಮೇಲಿದೆ.'[೨೭] ಇದು ಕರ್ನಾಟಕದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕುರಿತಾದರೆ; ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕುರಿತು, ೧೯೭೮ರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ ರಾವಸಾಹೇಬ ಕಸಬೆ ಅವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. 'ಬಹು ಸಂಖ್ಯಾತ ದಲಿತರನ್ನು ವಿಮೋಚನೆಗೊಳಿಸುವ ಮಾರ್ಗ ಮೀಸಲಾತಿ ಹೋರಾಟದಆಚೆಗಿದೆ. ಸಂಸದೀಯ ರಾಜಕಾರಣದ ಹೊರಗೆ ಇದೆ - ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ದಲಿತ ನೇತಾಗಳಿಗೆ ಅರಿವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇದು ಬಹಳ ದು:ಖದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.'[೨೮]

ಮೇಲಿನ ಎರಡು ಉಲ್ಲೇಖಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಚರ್ಚೆ ಹಿಂದಿನಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ಚರ್ಚೆಯನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ದಲಿತರ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ, ಚಳುವಳಿಗೆ ಅಥವಾ ವಿಮೋಚನೆಗೆ ಎರಡು ದಾರಿಗಳಿವೆ. ಒಂದು: ಸಂಸದೀಯ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಮಾರ್ಗ; ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಸದೀಯ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ದಾರಿಯಲ್ಲದ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಮಾರ್ಗ. ಚಳುವಳಿಯ ಇದುವರೆಗಿನಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಗುಣಪಾಠಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ಎರಡನೇ ಮಾರ್ಗದ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತನೆ ತನ್ನಆಶಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದೆ.

ಇದುವರೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ದಲಿತ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಯಿತು. ಇನ್ನು, ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದಕುರಿತು ನಡೆಸಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಎರಡು ಮಾತು. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರು 'ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನ' ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ 'ದಲಿತರು ಮತ್ತು

---

೨೭. ದಲಿತ ಲೋಕದೊಳಗೆ, ಪುಟ-೨೯

೨೮. ದಲಿತ ಚಳುವಳಿ ಒಂದು ಒಳನೋಟ, ಪುಟ-೧೯

ದಲಿತೇತರರು ದಲಿತರನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆದಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂಬ ಪ್ರಮೇಯದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಇಡೀ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ, ದಲಿತ ಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಬಂದಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆ ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ದಲಿತ ಸಮುದಾಯದ ಒಳಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಒಡಲಿನಿಂದ ಮೂಡಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಥವಾ ದಲಿತ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕುರಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ, ಅದರೆಲ್ಲಾ ಸಂಕೀರ್ಣಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಗತಿಪರ ಆಶಯವೊಂದು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲನೆಲೆಯಾಗಿದೆ.

'ದಲಿತ ವರ್ಗದ ಶರಣರು' ಮ.ನ.ಜವರಯ್ಯನವರ ಸಂಶೋಧನಾ ಕೃತಿ. ಇದರಲ್ಲಿ ಶೈವ ಮತ್ತು ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ವೈದಿಕ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.ಆಧ್ಯಯನದಈ ತಾತ್ವಿಕ ವಿನ್ಯಾಸದ ಭಿತ್ತಿಯು ಹೊಲೆಮಾದಿಗ, ಅಗಸ, ಅಕ್ಕಸಾಲಿ, ಕುರುಬ, ಕುಂಬಾರ, ಬೆಸ್ತ, ಮೇದ ಮತ್ತು ಕ್ಷೌರಿಕ ಇವರನ್ನು ದಲಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವರ್ಗದ ಹತ್ತು ಜನ ವಚನಕಾರರ ಜೀವನ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳನ್ನು, ಅವರ ವಚನಗಳಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನಗೊಳ್ಳುವ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನೂ ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಮೂಲಕ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಕಾರಾತ್ಮಕವಾದ ಮೌಲ್ಯಾಂಕನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

'ಪರಂಪರೆ ಹಾಗೂ ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂಬುದು ಮ.ನ.ಜವರಯ್ಯನವರ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಶೋಧನಾ ಕೃತಿ. ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯು ಈ ಕೃತಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ಮೂಲ ಭಿತ್ತಿ. ಈ ಧೋರಣೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನುವಿಮರ್ಶಾ ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ವಿನ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದಾಗಿ, ಇಡೀಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಜನವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದೇಸಮಯ ಇವುಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಜನಪರವೂ, ಪ್ರಗತಿಪರವೂ ಆದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಇನ್ನು ಈ ಬರವಣಿಗೆಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಪ್ರೇರಣೆಯ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳು. ದಲಿತರ ಈ ಬರವಣಿಗೆಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಪ್ರೇರಣೆ ಎಂದರೆ ಔಪಚಾರಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದಬಂದ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಎಚ್ಚರಿಕೆ (ಅರಿವು, ಜಾಗೃತಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ) ಯೇ ಆಗಿದೆ. ಅನಂತರ ಇವರು ಓದಿಕೊಂಡ ಕೆಲವು ಬರಹಗಳು, ಬದುಕಿನ ಕರಾಳ ಸಂಗತಿಳು, ಹೋರಾಟದ ನೇರ ಅನುಭವಗಳೂ

ಬೆನ್ನೆಲುಬಾಗಿ ಬಂದಿವೆ. ಪೆರಿಯಾರ್, ಲೋಹಿಯಾ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್, ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಗಾಂಧಿ- ಇವರ ಪ್ರಭಾವಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಿವೆ. ಈಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಇದುವರೆಗೆ ದಲಿತ ಸೃಜನೇತರ ಬರವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತುಚರ್ಚಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ಬರವಣಿಗೆಗಳ ವಿನ್ಯಾಸ, ಆ ಮೂಲಕ ಮೂಡಿರುವ ಧೋರಣೆ, ತಾತ್ವಿಕ ಆಶಯ ಮತ್ತು ಇವುಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಲಾಯಿತು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ 'ಇದು ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವಮಾದರಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಈ ಒಟ್ಟು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಆಳದಲ್ಲೇ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿರುವ ಒಲವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

೬.೨ ಆತ್ಮಚರಿತ್ರೆಗಳು: ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂಬಂಧಿ ವಿಚಾರಗಳು

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಎರಡು ದಲಿತ ಆತ್ಮಕತೆಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ. ಒಂದು: ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯನವರ 'ಊರುಕೇರಿ' ಇನ್ನೊಂದು ಅರವಿಂದಮಾಲಗತ್ತಿ ಅವರ ಗೌರ್ಮೆಂಟ್ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ. ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು.

ತನ್ನ ಅನುಭವವನ್ನು ಕುರಿತು ತಾನೇ ಬರೆದುಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನೇ ಆತ್ಮಕತೆ, ಆತ್ಮಕಥನ,ಆತ್ಮಚರಿತ್ರೆ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಬರಹಗಾರಲೇಖಕ' ಮತ್ತು 'ಅನುಭವ' ಇವನ್ನುಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳವು ಎಂಬಂತೆಯೇ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನ ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಬರಹಗಾರ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ 'ಅನುಭವ' ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಇವುಗಳಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನುಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬರಹಗಾರ ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಭಾಗ. ಹಾಗೆಯೇಅವನ ಅನುಭವವೂ ಸಹಜವಾಗೇ ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಸಾರಾಂಶ ರೂಪದಲ್ಲಿಹೇಳುವುದಾದರೆ ಸಮಾಜದ ಒಟ್ಟಾರೆ ಅನುಭವದ 'ಒಂದು ತುಣುಕು' ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಅನುಭವದಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಅನುಭವಲೋಕ ಮತ್ತು ಒಟ್ಟಾರೆ ಸಮಾಜದ ಅನುಭವದ ಸಮಷ್ಟಿ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮತ್ತು ಗಂಭೀರವಾದ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟೂಸಮಾಜದ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಅನುಭವಲೋಕವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆಸಧ್ಯ ಇದು ತಿರುಗು-ಮುರುಗಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಅನುಭವಲೋಕದಮೂಲಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ ವಿಧಾನವೊಂದು ಬಲವಾಗಿದೆ.

ಈ ವಿಧಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಐಡಿಯಾಲಜಿಯನ್ನು, ಈ ಐಡಿಯಾಲಜಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿಯ ಗರ್ಭದಿಂದಲೇಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಹುಟ್ಟಿತು. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿಯ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನವನ್ನು ನಿಧಾನ ಗತಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಪರೋಕ್ಷ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಾಶಪಡಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನ ಮೆರೆಯುತ್ತದೆ.ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲಾ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದರ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಒಂದೇ ರೀತಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕ್ರಾಂತಿಯು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿತು. ವಸ್ತು ಪದಾರ್ಥಗಳ ಉತ್ಪಾದನೆ ಕಾರ್ಖಾನೆಗಳಿಗೆ-ಯಂತ್ರಗಳಿಗೆ

ವರ್ಗಾಯಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ದುಡಿಮೆಯೊಂದಿಗೆ ಜನರಿಗಿದ್ದ ಕರುಳಬಳ್ಳಿ ಸಂಬಂಧವನ್ನೇ ಅದು ಕಡಿದುಹಾಕಿತು. ಈ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನವು ಬಂಡವಾಳಕ್ಕೆ ಬಂಡವಾಳಗಾರನನ್ನು, ಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಶ್ರಮಿಕನನ್ನು ಏಕವ್ಯಕ್ತಿಯಂತೆ ನಿರ್ಮಿಸಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ ಪರಕೀಯತೆ, ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಗಳು ಅಲ್ಲಿಹುಟ್ಟಿದವು. ಹಾಗಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿನ್ಯಾಸಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿತ್ತು. ಅದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಅಲ್ಲಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ, ಸಂಶೋಧನೆ, ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಕಲೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಚರಿತ್ರೆ ಈ ಎಲ್ಲವೂ ಕೂಡ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆಯಿಂದ ಸಮಾಜದ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿದವು. ಈ ಎಲ್ಲವಕ್ಕೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಕೇಂದ್ರ ಮತ್ತು ಆಧಾರ ; ಸಮಾಜವಲ್ಲ, ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿಅಲ್ಲಿಯ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಮಷ್ಟಿಯ ಸೃಷ್ಟಿ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದವು. ಇದರ ಮುಂದೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಐಡಿಯಾಲಜಿಯೊಂದು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿತು. ಅದು ಕಾರ್ಮಿಕರ ಮತ್ತು ನಿರುದ್ಯೋಗಿಗಳ ಐಕ್ಯತೆಯನ್ನುಒಡೆಯುವುದೇ ಆಗಿತ್ತು. ಹಾಗು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸದಂತೆ ಅವರನ್ನು ದಿಕ್ಕುತಪ್ಪಿಸುವ ಹುನ್ನಾರವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಆದರಿಂದಲೇ ೧೮೪೮ ರಲ್ಲಿ ಎಂಗೆಲ್ಸ್, ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಕಮ್ಯೂನಿಸ್ಟ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಘೋಷಣೆ 'ಜಗತ್ತಿನ ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳೇ ಒಂದಾಗಿರಿ' ಎಂಬುದಾಗಿತ್ತು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ಜಗತ್ತಿನ ಶ್ರಮಜೀವಿ ವಲಯದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಸುಮ್ಮನೆ ಕೂರಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಾ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ 'ಸಾಮೂಹಿಕತೆ'ಯನ್ನು ಒಡೆಯುವ, ಛಿದ್ರಗೊಳಿಸುವ ಗುರಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿತಲ್ಲದೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು, ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸತೊಡಗಿತು. ಅಂದಿನಿಂದ ಇಂದಿನ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದುದವರೆಗೂ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಪೂರೈಸುವ ಐಡಿಯಾಲಜಿಯೊಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಇಂದು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಮೂರು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಿದೆ ಅಥವಾ ಮೂರುರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆ. ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅದು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯಾಗಿದೆ ; ತೃತೀಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ದಲ್ಲಾಳಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಚಿಲ್ಲರೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಬರೆಯಲು ಕಾರಣ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಇಂದು ಯಾವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನುಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿ 'ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭವಲೋಕ' ವನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವ ಐಡಿಯಾಲಜಿ ಯಾವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಲುವಾಗಿ.

ಇಂಡಿಯಾವು ಎರಡನೇ ಪ್ರಪಂಚ ಯುದ್ಧದವರೆಗೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ನೇರ ಹಿಡಿತದಲ್ಲೇ ಇತ್ತು.ಎರಡನೇ ಯುದ್ಧದ ನಂತರ ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಯಿತು, ೧೯೪೭ರಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯು ಮಾಡಿಕೊಂಡ I.M.F .ಮುಂತಾದ ಷರತ್ತುಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಇಂಡಿಯಾವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿವೆ, ಅವುಗಳ ಅಂದಿನ ಪರಿಣಾಮಗಳೇ ಇಂದು ಜಾಗತೀಕರಣ, ಉದಾರಿಕರಣ ಆಧುನೀಕರಣ,ಖಾಸಗೀಕರಣಗಳಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿವೆ,ಇದರೆಲ್ಲಾ ಒಟ್ಟು ಸಾರಾಂಶವಿಷ್ಟೆ. ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗಳ ಈ ಬಗೆಯ ನೇರ ಹಿಡಿತದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿಯೇ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ದಲ್ಲಾಳಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಮತ್ತು ದಲ್ಲಾಳಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಿವೆ. ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಇಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲಾ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳೊಂದಿಗೂ ನೇರವಾಗಿ ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ, ಸಂಶೋಧನೆ, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಕಲೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಚರಿತ್ರೆ-ಇವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಪ್ರಣೀತ ಐಡಿಯಾಲಜಿಯೊಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿ ಕೆಲಸಮಾಡಿದೆ. ಈ ಐಡಿಯಾಲಜಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಭುತ್ವ ತುಂಬಾ ಚನ್ನಾಗಿ ಪೋಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ.

ಇಂತಹ ಐಡಿಯಾಲಜಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ವಿಧಾನಗಳೇ ನಮ್ಮೆಲ್ಲಾ ಕಲೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ,ಸಂಶೋಧನೆಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿವೆ. ಈ ವಿಧಾನದ ಸ್ವರೂಪವೆಂದರೆ ಈ ಹಿಂದೆಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವಂತೆ ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆಯಿಂದ ಸಮುದಾಯಸಮಾಜವನ್ನು, ನೋಡುವಂತದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮ ಕಥನಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ರಾಚನಿಕ ವಿನ್ಯಾಸವೆ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಈ ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿದ ವಿಧಾನದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದಾಗಿದೆ.

ಆತ್ಮ ಕಥನದ ಶರೀರವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡಿದಾಗ ನಮಗೆ ಈ ವಿನ್ಯಾಸ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲಿಗೆ ಆತ್ಮಕಥನಕಾರ ತನ್ನ ಅನುಭವಲೋಕದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆನಂತರ ತನ್ನಿಂದಲೇ ತಾನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಉದಾ: ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಶಾಲೆಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು, ನೌಕರಿಸಿಕ್ಕಿದ ಮೇಲೆ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಈ ಎರಡೂ ಸ್ಥಿತಿಗಳೂ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎಂಬುದೇ ಬೇಡ ಎಂಬ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಮೂಲಕ ನೋಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ 'ಅನುಭವಲೋಕ - ಅನುಭವಗಳ ವಾರಸುದಾರ - ಆತ್ಮಕಥನಕಾರ' ಈ ಮಾದರಿಯ ವಿನ್ಯಾಸ ಅನಾಯಾಸವಾಗಿ ಬಂದುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಕಥನಾಕಾರ, ಅನುಭವಗಳ ವಾರಸುದಾರನ ಮೂಲಕವೇ ಅನುಭವ ಲೋಕವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅನುಭವಗಳ ವಾರಸುದಾರ 'ಯಜಮಾನ'ನಾಗಿ ರೂಪಿತನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಇದುವರೆಗೆ ವಿವರಿಸಿದ ಮೇಲಿನ ವಿನ್ಯಾಸವು ಆತ್ಮಕಥನಗಳ ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ರಚಿಸಿದಕೃತಕ ವಿನ್ಯಾಸವಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನಿಂದ ತಂದು ಹೇರುವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಚರ್ಚಿತಕೃತಿಗಳಿಂದ ತಕ್ಕ ಪುರಾವೆಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿ ಸಮರ್ಥಿಸಬಹುದು. ಗೌರ್ಮೆಟ್ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಮೇಲಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು. 'ನನ್ನೂರಿನಲ್ಲಿ, ನನ್ನ ಕೇರಿಯಲ್ಲಿ ಈಗ ನಾನೇ ಪರಕೀಯನಾಗಿಬಿಟ್ಟದ್ದೇನೆ.'[೨೯] ಈಉಲ್ಲೇಖವು ಆತ್ಮಕಥನಕಾರ ತನ್ನ ಅನುಭವಲೋಕದಿಂದ ತಾನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥಪುರಾವೆ ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದಲೇ ಆತ ತನ್ನ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಈತನ ಕರುಳುಬಳ್ಳಿಯ ಸಂಬಂಧವೇ ಆಗಿದ್ದ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಪರಿಸರ ಇಂತಹದರಬಗ್ಗೆ ಏನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ ಕಾರ್ಯ ಕಾದಂಬರಿ ಬರೆದಾಗ ಅದರಲ್ಲಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಬಂದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಹೀಗಿದೆ. 'ನೀನು ನಮ್ಮ ಹೆಂಗ್ಸರು ಕುಡಿತಾರ,ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಹಂಗ ಮಾಡ್ತಾರ, ಹೀಂಗ ಮಾಡ್ತಾರಂತ ಯಾಕ ಬರೀಬೇಕು? ಹಂಗ ಬರ್ಯೋದರಿಂದ ನಮ್ಮಮಾನ ಮರ್ಯಾದಿ ನಾವ ಕಳಕೊಂಡ್ಹಂಗ ಆಗಂಗಿಲ್ಲೇನು? ನಾವೆಂಥ ದೊಡ್ಡ ಮನಸೇರ, ಜೋಡಿ ಕುಂದ್ರುತೀವಿ, ನಿಂದ್ರುತೀವಿ, ನಮ್ಮ ಕೀರ್ತಿ ಎಂಥಾದ್ದು? ಅನ್ನೋದು ಬರೀಬೇಕು. ಎಲ್ಲಾ ಬಿಟ್ಟು ಕೆಲ್ಸಕ್ಕೆಬಾರದ ಬರಿತಿ'[೩೦] ಈ ಉಲ್ಲೇಖದಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುವುದಿಷ್ಟು.'ಸಮಾಜದ ಕಣ್ಣು' ಮಾನ್ಯಮಾಡುವಂತದನ್ನು ಬರೆಯಬೇಕು. ಬದಲಾಗಿ ಅವಹೇಳನವಾಗುವಂತದನ್ನು ಬರಿಯಬಾರದು ಎಂಬುದು.ಇದನ್ನು ಸರಳೀಕರಿಸಿ ಅವು ಮುಗ್ಧರ ಮುಗ್ಧ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಎಂದು ತಳ್ಳಿ ಹಾಕಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮಂಡಿಸಿರುವವರು ಅನುಭವಲೋಕದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡಿಲ್ಲ ಎಂಬುದುಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳ್ಳುವುದು ಸಕಾರಾತ್ಮಕವೊ, ನಕಾರಾತ್ಮಕವೊ ಎಂಬುದನ್ನು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವುದು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದ ಗುರಿಯಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡು ಬರೆಯುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮೌಲ್ಯಾಂಕನ ಮಾಡುವುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಆಸಕ್ತಿ.

ಇನ್ನು ಅನುಭವದ 'ವಾರಸುದಾರ'ನಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಒಂದು ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯನವರ ಆತ್ಮಚರಿತ್ರೆ 'ಊರುಕೇರಿ'ಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಸಂಗದ ವರ್ಣನೆಹೀಗೆ ಬರುತ್ತದೆ.

---

೨೯. ಗೌರ್ಮೆಟ್ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ. ಪುಟ - ೧
೩೦. - "- ಪುಟ - ೨

'ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಚಳುವಳಿ ನಡೆಯಿತು. ಅದರ ಹೆಸರು ಎಕ್ಸಪೊ ೭೦ ಚಳುವಳಿ.ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಉಗ್ರ ಚಳುವಳಿ ಮಾಡಿದರು. ವಿದೇಶಕ್ಕೆ ಹೋಗಬೇಕಾದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ನಿಯೋಗದಲ್ಲಿ ಮಂತ್ರಿಗಳ ಸಂಬಂಧಿಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು ಎಂಬುದು ಚಳುವಳಿಕಾರರ ದೂರು. ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಸೆಂಟ್ರಲ್ ಕಾಲೇಜಿಗೆ ಬೆಂಕಿ ಹಚ್ಚಿದರು. ಮೇಜು ಕುರ್ಚಿಗಳನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿದರು. ಪ್ರಯೋಗ ಶಾಲೆಗಳನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಿದರು. ಬೆಂಕಿಯ ಜ್ವಾಲೆ ಉರಿಯುವುದನ್ನು ನಾವು ಭಯ ಕುತೂಹಲದಿಂದ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೆವು. ಪೋಲೀಸರು ನಮ್ಮನ್ನು ಅಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದರು. ನಾವು ಕಾಲೇಜಿನ ಕ್ಯಾಂಟೀನಿಗೆ ನುಗ್ಗಿದೆವು. ಪೋಲೀಸರು ಕ್ಯಾಂಟೀನಿಗೂ ನುಗ್ಗಿ ಪಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದ ಹುಡುಗರನ್ನು ಚಚ್ಚತೊಡಗಿದರು. ಪೋಲೀಸರ ಹೊಡೆತ ತಾಳಲಾರದೆ ಹುಡುಗರು ದನಕರುಗಳಂತೆ ಅರಚುತ್ತಿದ್ದರು. ಕೆಲವರ ತಲೆಯೊಡೆದು ರಕ್ತ ಸೋರುತ್ತಿತ್ತು. ನಾನು ಚಾಣಾಕ್ಷತೆಯಿಂದ ನನ್ನ ಪ್ಯಾಂಟು ಷರಟನ್ನು ಕಳಚಿ ಮೇಜಿನಕೆಳಗಿಟ್ಟು ನಿಕ್ಕರ್ ಬನೀನಿನಲ್ಲಿ ತಟ್ಟೆ ಲೋಟ ಕೈಲಿ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಕ್ಯಾಂಟೀನಿನ ಕ್ಲೀನರ್ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಡ್ಡಾಡತೊಡಗಿದೆ. ಕ್ಲೀನರ್ ಇರಬಹುದೆಂದು ಪೋಲೀಸರು ನನ್ನನ್ನು ಮುಟ್ಟಲಿಲ್ಲ. ಏಟಿನಿಂದ ಹೇಗೋ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡೆ. ಒಳಗೊಳಗೇ ಆನಂದಿಸಿದೆ....'[೩೧]

ಮೇಲಿನ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯವರ ಅನುಭವಗಳು ಏಕತ್ರಗೊಂಡಿವೆ. ಆ ಪ್ರಸಂಗ ನಿಂತಿರುವುದೇ ಸಾಮೂಹಿಕ ಅನುಭವಗಳಿಂದ ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯವರ ಅನುಭವಗಳ ಸಮ್ಮೈಕ್ಯತೆಯಿಂದ ಪ್ರಸಂಗದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿ 'ನಾವು' ಎಂಬ ಸಂಭೋಧನೆ ಬಂದಿದೆ. ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ತಕ್ಷಣ ಅದು 'ನಾನು' ಎಂಬ ಉತ್ತಮ ಪುರುಷ ನಿರೂಪಣಾ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಯೋಗವಾಗದ 'ಚಾಣಾಕ್ಷತೆ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣ ಅನಾಯಾಸವಾಗಿ ಬಂದುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಅನಂತರ ಆ ಇಡೀ ಸಾಮೂಹಿಕ ಅನುಭವದ ಮೇಲೆ ನಿರೂಪಣೆಯೊಳಗೇ ಹುದುಗಿ ಕೂತಿರುವ ನಿರೂಪಕ ಯಜಮಾನ್ಯಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ವಿಧಾನವನ್ನೇ ಮೊದಲು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ 'ಅನುಭವಗಳ ವಾರಸುದಾರ' ಎಂದುಕರೆದಿರುವುದು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಇಡೀ ಘಟನೆ 'ಅನುಭವಗಳ ವಾರಸುದಾರ'ನ ಮೂಲಕವೇ ಅನಾವರಣವಾಗಿದೆ. ಉಳಿದವರ ಅನುಭವಗಳು ಅಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿ ಪರಿಧಿಗೆ ಸರಿದಿವೆ. ಹೀಗೆ ಸಮ್ಮೈಕ್ಯಗೊಂಡಸಾಮೂಹಿಕ ಅನುಭವಗಳ ಮೇಲೆ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಯೊಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿ ವಾರಸುದಾರಿಕೆಸ್ಥಾಪಿಸಿರುವುದು ಮೇಲಿನ ಪ್ರಸಂಗದಿಂದ ಖಚಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ

೩೧. ಊರುಕೇರಿ, ಪುಟ - ೧೦೩

ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಇಂಥದ್ದಕ್ಕೆಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿರುವಂತಹ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೊಂದನ್ನು ವಿಶದವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಯಿತು.

ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ ಅವರ ಗೌರ್ಮೆಂಟ್ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದಲ್ಲಿ ೨೨ ಬಿಡಿ ಬರಹಗಳಿವೆ. ಇವು ಇವರುಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಸೇರುವವರೆಗಿನ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಚಾರಗಳಾಗಿವೆ. ಲೇಖಕರ ಪ್ರಕಾರ ಇದು ಮೊದಲ ಕಂತಿನ ಕೃತಿ. 'ಯಾವುದೇ ವಿಷಯಕ್ಕೆ, ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಲೇಪನ ದೊರೆತಾಗ ಅದು ತನ್ನ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ.ದಲಿತತನವನ್ನುಸರಳವಾಗಿ ಹಿಡಿದಿಡಲು ಈ ದಾರಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದೇನೆ ಎಂಬಂತೆ ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರು ಇದರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಇಲ್ಲಿನ ಅನುಭವಗಳು, ವಿವರಗಳು ಹೊರಗೆ ಬರಲೇ? ಬೇಡವೇ, ಪ್ರಕಟವಾಗಲೇ ಬೇಡವೇ ಎಂಬತುಯ್ದಾಟದಲ್ಲಿ ಯಾತನೆ ವೇದನೆಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿವೆ. ಈ ಮಾತುಗಳು ಅನುಭವದ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಿವೆ ಎಂದು ಸರಳೀಕರಿಸಬಾರದು, ಬದಲಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಎಂಥಾ ಸಂಧಿಗ್ದತೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದರತ್ತ ಗಮನ ಹರಿಸಬೇಕು.

ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯನವರ ಆತ್ಮಕಥನ 'ಊರುಕೇರಿ'ಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಿವೆ. ಪರಿವಿಡಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗ ಊರುಕೇರಿ (ಆತ್ಮಕಥನ). ಎರಡನೇ ಭಾಗ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್ ಅವರ 'ಬಡವರ ನಗುವಿನ ಶಕ್ತಿ' ಎಂಬ ಹಿನ್ನುಡಿ. ಆತ್ಮಕಥನವು ಐದು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದಿದೆ. ೧. ಶಾಲೆಗೆ ಸೇರಿದ ಮೊದಲ ದಿನಗಳು. ೨. ಶಾಲೆಯ ದಿನಗಳು. ೩.ಹಾಸ್ಟೆಲ್ ಜೀವನ. ೪. ಕಾಲೇಜು ದಿನಗಳು ಮತ್ತು ೫. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಗತಿಪರ ವೇದಿಕೆಗಳು, ಸಂಘಗಳು ಹಾಗೂವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು.

ಆತ್ಮಚರಿತ್ರೆಗಳ ಒಳವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು, ಅದನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ವಿಧಾನವನ್ನು, ಆ ವಿಧಾನದ ಹಿಂದಿರುವ ರಾಜಕೀಯ ಐಡಿಯಾಲಜಿಯನ್ನು ಈವರೆಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಯಿತು. ಅದೇ ಸಮಯದ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಆತ್ಮಕಥನಗಳಿರಬಹುದಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಪರಂಪರೆ ಹಾಗೂಸಾಹಿತ್ಯಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಡಾ. ಶ್ರೀಕಂಠ ಕೂಡಿಗೆ ಅವರ ಮುಂದಿನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ಏಕಶಿಲಾ ಸಮಾಜವಲ್ಲ. ಬಹುಶಿಲಾ ಸಮಾಜ. ಇಂಥ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪದ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ, ಅದರಲ್ಲೂ ಜಾತಿ ವಿಭಜಿತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನ ಸಮಷ್ಟಿಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಹಿಂದಿರುವ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ, ಜೀವನ ಸೌಂದರ್ಯ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವು. ವಿದ್ಯೆಯಸವಲತ್ತು ಪಡೆದ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ವರ್ಗದ ಆಲೋಚನಾ ವಿಧಾನವನ್ನೇ ಅವರ ಜೀವನಶೈಲಿಯನ್ನೇ 'ಅಖಿಲ ಭಾರತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂದು ಸಾರಲಾಯಿತು. ಅಕ್ಷರವಂಚಿತ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಜನವರ್ಗತನ್ನ ಮುಗ್ಧತೆ ಹಾಗು ಕೀಳರಿಮೆಯಿಂದಾಗಿ ಇದನ್ನು ದೀರ್ಘಕಾಲ 'ನೈಸರ್ಗಿಕ ತತ್ವ'ವೆನ್ನುವಂತೆಒಪ್ಪಿಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿತು. ಹೀಗೆ ಏಕಮುಖವಾಗಿ ಪ್ರವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನೇ ನೈಜಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಭ್ರಮಿಸುತ್ತಾ, ದುಡಿಮೆರಹಿತ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಕಬಳಿಸುತ್ತಾ ಪುರಾಣದ ಪುಂಡರ ಕಥೆಗಳಿಗೆ, ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತ ವಿಧಿವಾದಗಳಿಗೆ ಭಾಷ್ಯ ಬರೆಯುತ್ತಾ ಕುಳಿತ ಸಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಾರಸುದಾರರೆಂದು ನಂಬಿಸಲಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಹೊಸ ಉತ್ಸಾಹ, ಆತ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸಗಳಿಂದ ಅಕ್ಷರಲೋಕ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ್ದು ಈಚಿನ ಮೂರು ನಾಲ್ಕು ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ: ಉನ್ನತ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಪಡೆದೂ ಎಂದಿನ ರೂಢಿಗತ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸದೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡುಬಂದವರು ನೈಜ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾವಂತರಾಗದೆ ಅಕ್ಷರಸ್ಥರಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಉಳಿದದ್ದು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿಬೌದ್ಧಿಕ ಹಿನ್ನಡೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ವಿದ್ಯಾವಂತರ ಇಂಥ ಬೌದ್ಧಿಕ ದಾರಿದ್ರ್ಯದ ನೈರಾಶ್ಯದ ನಡುವೆಯೂಕೆಲವು ಎಚ್ಚೆತ್ತ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಬಂಡವಾಳವಾದ (Capitalist Oligarchy) ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದವರ್ಗ ಮತ್ತು ಜಾತಿವಾದಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಸಮಾನತೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಹೊಸ ಸಮಾಜ ಕಟ್ಟುವಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿದ್ದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಲನಶೀಲತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಅಂತೆಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಚಲನಶೀಲತೆಗೂ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಯಿತು ಎಂಬುದು ನಿರ್ವಿವಾದದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.'[೩೨]

ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಲೋಚಿಸಿದಾಗ ಕನ್ನಡದ ಆತ್ಮಕಥನಗಳ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿಪ್ರಸ್ತುತ ಕೃತಿಗಳೆರಡು ದಲಿತರವಾಗಿವೆ. ಮತ್ತು ದಲಿತರ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಆತ್ಮಕಥನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಪಡಿಸಿವೆ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಇವನ್ನು ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿರ್ಮಾಣದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು.

---

೩೨. ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿ, ೧೦ ವರ್ಷ, ಪುಟ - ೭೪

ಅಧ್ಯಾಯ ೭

ಸಮಾರೋಪ

೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನವೂ ಒಂದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸಮಾಜದ ಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ಅಭೌತಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಭಾಷಿಕ ಮತ್ತು ಭಾಷಿಕೇತರ ರೂಪದ ಆಕರಗಳಿವೆ. ಬಹುತೇಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಭಾಷಿಕ ಆಕರಗಳನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿವೆ. ಭಾಷಿಕ, ಭಾಷಿಕೇತರ ಈ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ, ಆಯಾ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳ, ಮಾನವನ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ನೇರವಾದ ಹಾಗೂ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಇಂದಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಎರಡು ಧಾರೆಗಳಿವೆ. ೧. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ೨. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಮಗ್ರ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕೇವಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವುದು 'ಕಲೆಗಾಗಿ ಕಲೆ' ಎಂಬಂತೆ. ಇದು ಸಂಕುಚಿತವಾದಿ ಧೋರಣೆ. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಸಮಾಜ ವಿಮುಖಿಯಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ, ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಪ್ರಣೀತ ಅನೇಕ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳು ಈ ಮಾದರಿಯವೇ ಆಗಿವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಐಡಿಯಾಲಜಿಗಳ ನಯವಂಚಕತನವನ್ನು ಬಯಲುಗೊಳಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಇದು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಸವಾಲು ಮತ್ತು ಜವಾಬ್ದಾರಿಯು ಆಗಿದೆ. ಈ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಸ್ವರೂಪವೆಂದರೆ Methodologyಯನ್ನು ಕೇವಲ Methodologyಯಾಗಿ ಪರಿಗ್ರಹಿಸಬಾರದು. ಬದಲಾಗಿ ಯಾವುದೇ Methodologyಯ ಹಿಂದಿರುವ Ideologyಯನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ Methodologyಯು

Ideologyಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. Ideologyyಯೇ Methodologyಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂದಿನ Post Modernismನ ಹಿಂದಿರುವ Imperialismನ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಸಮಾಜವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪಡಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಮಗ್ರ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ.ಭಾಷಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮಗಳು ಆಯಾ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳ ಮಾನವನ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಅಂಶ ಪ್ರಧಾನ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯವು ೭೦ರ ದಶಕದ ನಂತರದ ಸೃಷ್ಟಿ. ೭೦ರ ದಶಕದ ಆರ್ಥಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳ ಒಡಲಿನಿಂದ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೈದಾಳಿದೆ. ಈ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಳದಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿರುವ ಮಾನವಪರವಾದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಮಾನವಪರ' ಎನ್ನುವಾಗ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಸ್ವರೂಪ ಇಲ್ಲಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗಿದೆ.

ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ನೆಲೆಗಳಿಗೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಒತ್ತಡಗಳಿವೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಒತ್ತಡಗಳೆನ್ನುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಗೆ, ತಾತ್ವಿಕ ಆಳದಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೀರ್ಘವಾದ ಮಹಾನ್ ಪರಂಪರೆ ಇದೆ. ಈ ಪರಂಪರೆಯ ಆಕರಗಳನ್ನು, ಆಕಾರಗಳಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನಗೊಳ್ಳುವ ಚಿಂತನೆಗಳ ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೆ ತರಲಾಗಿದೆ. ಕಾರಣ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಪಾರಂಪರಿಕ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಬೆಂಬಲದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಸಂಭವಿಸಲಾರದು ಮತ್ತು ಸಂಭವಿಸುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಗತಿಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಕಾರಣ-ಪ್ರೇರಣೆ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಪೂರ್ವ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಲ್ಲದೆ ಯಾವುದೂ ಸಂಭವಿಸಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಮುಖ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಾದ ಭೌತಿಕವಾದದಿಂದ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮೊಳಕೆಯೊಡೆದಿದೆ. ಭೌತಿಕವಾದದ ಸ್ವಭಾವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಜೈನರ ಸ್ವಭಾವವಾದ ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧರ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ ತತ್ವಗಳು, ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮಾಜ, ಗಣಸಮಾಜಗಳ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ಬಗೆಯನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ

ಸಮಗ್ರೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಸಾಮಂತಶಾಹಿ ಸಮಾಜದ ಕರಕುಶಲಕರ್ಮಿಗಳ ಭೌತಿಕವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಅರಳಿದ ಬಗೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ತಾತ್ವೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದ ಭಾರತವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಆರ್ಥಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಸ್ವರೂಪ, ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಆದರೆ, ಇಂದಿನ 'ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ, ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಇದು ಅದರ ಪಡಿಯಚ್ಚು ಎಂದು ಸರಳೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕುತೂಹಲವೆಂದರೆಚಿಂತನಾತ್ಮಕ ಆಳದಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿನ್ಯಾಸವೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿರುವುದು. ಈ ಅಂಶವೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಅತ್ಯಂತ ಆಸಕ್ತಿಯ ಸಂಗತಿ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಯ ಅಧ್ಯಯನವು ಗತಿ ತಾರ್ಕಿಕ ವಿಧಾನವಾಗಿ ಅರಳಲು, ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಆಕರಗಳಿಂದಲೇ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಪುಷ್ಟಿ ದೊರಕಿದೆ.

೨೦ನೇ ಶತಮಾದಲ್ಲಿ ಭಾರತವು ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಭಾರತ, ದಲ್ಲಾಳಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿ ಭಾರತವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಪ್ರಣೀತ ಮತ್ತು ದಲ್ಲಾಳಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಪೋಷಿತ ಜೀವವಿರೋಧಿಯಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾರ್ಮೋಡ ಆವರಸಿದೆ. ಡೆಲ್ಲಿಯಿಂದ ಮೊದಲು ಗೊಂಡು, ಭಾರತದ ಹಳ್ಳಿ ಹಳ್ಳಿಗಳ, ಕೇರಿ-ಕೇರಿಗಳ, ಗುಡಿಸಲು ಗುಡಿಸಲುಗಳ ಮೇಲೆ ಇದರ ಭೀಕರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಶಕ್ತವಾಗಿ ದಾಖಲುಗೊಳಿಸಿದೆ. ಇವು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಸರಳೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗದೆ, ದಲಿತ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಸಂಕೀರ್ಣಗಳನ್ನು ತೆಕ್ಕೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಮೈದಾಳಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ.

ದಲಿತ ಕಾವ್ಯ, ಕಥಾ ಸಾಹಿತ್ಯ, ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಚರಿತ್ರೆಗಳನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನಗೊಳ್ಳುವ ಚಿಂತನೆಗಳು ಗತಿ ತಾರ್ಕಿಕ ವಿನ್ಯಾಸದಾಗಿವೆ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ, ಅದರ ಸಕಲ ಆಶಯಗಳನ್ನೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆಕರಗಳ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬಂದಿದ್ದರೂ, ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ತಾತ್ವಿಕ ಆಳದಲ್ಲಿ ಮೂಲಭಿತ್ತಿಯಾಗಿ ಇದನ್ನು ಆಗುಮಾಡಿದೆ. ಈ ಮೂಲಕ

ಕನ್ನಡ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ವಿಕ ಆಶಯಗಳು ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ರೂಪು ಪಡೆದಿವೆ. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಮಿತಿಗಳ ಕುರಿತ ಪ್ರಸ್ತಾಪವೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಯನವು ಕನ್ನಡ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಮ್ಮುಖ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಾಗಲಿ, ಸಮರ್ಥನೆಯ ಧಾಟಿಯಿಂದಾಗಲಿ ನೋಡಿಲ್ಲ. ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಜ್ಜೆ ಹೆಜ್ಜೆಗೂ 'ಇದು ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಎಂದು ಪ್ರಯತ್ನ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹುರಿಗೊಳಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಸಮಗ್ರ ಚರ್ಚೆಯ ಒಟ್ಟಂದದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಆಳದಲ್ಲಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾವಯವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿದೆ.

ಗ್ರಂಥ ಋಣ

೧. ಅಂತೋನವ, ಬೊಂಗಾರ್ಡ್-ಲೆವಿನ್, ೧೯೮೭ ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸ ಭಾಗ-೧, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೨. ಅಂತೋನವ.ಕೆ., ಕತೋವ್ ಸ್ಕಿ.ಜಿ.೧೯೮೮, ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸ-ಭಾಗ-೨, ನವಕಾರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೩. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ.ಯು.ಆರ್,ಪೂರ್ವಾಪರ,೧೯೯೦, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ,ಹೆಗ್ಗೋಡು

೪. ಅರವಿಂದಮಾಲಗತ್ತಿ,೧೯೮೧, ಮೂಕನಿಗೆ ಬಾಯಿ ಬಂದಾಗ,ಶೈಲ ಪ್ರಕಾಶನ,ಮುದ್ದೇಬಿಹಾಳ.

೫. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ,೧೯೮೫, ಕಪ್ಪು ಕಾವ್ಯ, ಶೈಲ ಪ್ರಕಾಶನ,ಮುದ್ದೇಬಿಹಾಳ.

೬. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ,ಕಾರ್ಯ,೧೯೮೮, ಶೈಲ ಪ್ರಕಾಶನ,ಮುದ್ದೇಬಿಹಾಳ(೯).ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ, ೧೯೯೧ (ಸಂ), ನಾಲ್ಕು ದಲಿತೀಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳು,ಕನ್ನಡ ಸಂಘ,ಕ್ರೈಸ್ಟ್ ಕಾಲೇಜು, ಬೆಂಗಳೂರು.

೭. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ, ೧೯೮೯, ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನ,ಹೊಸದಿಕ್ಕು ಪ್ರಕಾಶನ,ಬೆಂಗಳೂರು-೨.

೮. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ(ಸಂ),೧೯೯೧, ಡಾ.ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ವಿಚಾರಧಾರೆ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ ರಾಷ್ಟ್ರೋತ್ಥಾನ ಕಟ್ಟಡ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೯. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ,೧೯೯೫.ಗೌರ್ಮೆಂಟ್ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ,ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ,ಹೆಗ್ಗೋಡು,ಸಾಗರ.

೧೦. ಎಂಗೆಲ್ಸ್, ೧೯೮೦, ಕುಟುಂಬ,ಖಾಸಗಿಆಸ್ತಿ ಹಾಗೂ ರಾಜ್ಯ ಇವುಗಳ ಉಗಮ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೧. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪ.ಬಿ. ರಾಮದೇವರಾಕೆ,(ಸಂ) ೧೯೮೧, ಮೀಸಲಾತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ದಲಿತ ಸಂಘರ್ಷ ಸಮಿತಿ ಪ್ರಕಟಣೆ ಅಶೋಕಪುರಂ,ಮೈಸೂರು-೮.

೧೨. ಕೋಟಗಾನಹಳ್ಳಿ ರಾಮಯ್ಯ, ೧೯೯೩, ಸಿಂದ್ ಮಾದಿಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡಿಮಿ,ನೃಪತುಂಗ ರಸ್ತೆ,ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೩. ಗಂಗಾರಾಮ ಚಂಡಾಳ, ೧೯೯೦, ಚಂಡಾಳರ ಕೂಗು, ವಿಮೋಚನಾ ಪ್ರಕಾಶನ,ಮೈಸೂರು-೯.

೧೪. ಗಂಗಾರಾಮು ಚಂಡಾಳ,೧೯೯೨, ಕರ್ನಾಟಕ ದಲಿತ ಚಳುವಳಿ ಮತ್ತು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್,ಚೈತ್ರ ಪ್ರಕಾಶನ,ಚಿಕ್ಕತಿರುಪತಿ, ಕೋಲಾರ.

೧೫. ಗಣೇಶನ್,ಎಸ್.,೧೯೮೨,ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿ, ಪಂಚಮ ಪ್ರಕಾಶನ,ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೬. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲ, ಸಂ., ೧೯೭೯, ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಶೇಷಾಂಕ, ಸಂಕ್ರಮಣ ಪ್ರಕಾಶನ, ಧಾರವಾಡ

೧೭. ಚಿನ್ನಸ್ವಾಮಿ ಬಿ, ಕೊಂಡಿಗಳು ಮತ್ತು ಮುಳ್ಳುಬೇಲಿಗಳು, ಭಾಗ್ಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ರಾಜಾಜಿನಗರ,ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೮. ಚಿನ್ನಸ್ವಾಮಿ ಬಿ, ಗೋಧೂಳಿ, ಶುಭದ ಪ್ರಕಾಶನ ಜರಗನಹಳ್ಳಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೯. ಜವರಯ್ಯ ಮ.ನ ಕೇಳು ಜಗಮಾದಿಗ ಹೊಲೆಯ, ಎಂ.ಜಿ.ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮಿ ಸಿದ್ಧಾರ್ಥ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು.೪೦.ಜವರಯ್ಯ ಮ.ನ, ಪ್ರತಿಪಾದನೆ, ಸಿದ್ಧಾರ್ಥ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಅಶೋಕಪುರಂ, ಮೈಸೂರು.

೨೦. ಜವರಯ್ಯ ಮ.ನ, ಮಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾರ್ಥ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಕುವೆಂಪು ನಗರ, ಮೈಸೂರು.

೨೧. ಜವರಯ್ಯ ಮ.ನ, ಅತ್ತೆ ಸೊಸೆ ಆತ್ಮಕಥೆ, ಶ್ರೀಮತಿ ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮಿ ಸಿದ್ಧಾರ್ಥ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಕುವೆಂಪು ನಗರ, ಮೈಸೂರು.

೨೨. ಜವರಯ್ಯ ಮ.ನ, ದಲಿತ ವರ್ಗದ ಶರಣರು, ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಸಿದ್ಧಾರ್ಥ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಕುವೆಂಪುನಗರ, ಮೈಸೂರು.

೨೩. ಜವರಯ್ಯ ಮ.ನ, ಪರಂಪರೆ ಹಾಗೂ ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ, ಸಿದ್ಧಾರ್ಥ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಸರಸ್ವತಿ ಪುರಂ, ಮೈಸೂರು.

೨೪. ಜೋಶಿ ಶಂ.ಬಾ, ೧೯೮೪, ಬಿತ್ತಿದ್ದನ್ನು ಬೆಳಕೊ, ಕಾಲಗತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ರಾಯಭಾಗ-೫೯೧ ೩೧೭.

೨೫. ಜೋಶಿ ಶಂ.ಬಾ, ೧೯೬೭, ಕರ್ಣಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪೂರ್ವಪೀಠಿಕೆ, ಸಮಾಜ ಬುಕ್ ಡಿಪೊ, ಶಿವಾಜಿ ಬೀದಿ, ಧಾರವಾಡ-೧.

೨೬. ದುರ್ಗಾದಾಸ್ ಆರ್.ಕೆ (ಸಂ), ೧೯೯೬, ಮೂರು ದಲಿತ ಕಮ್ಮಟಗಳು, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ ಹಾಗೂ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ನೃಪತುಂಗರಸ್ತೆ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೨೭. ದುದ್ದ ಶ್ರೀನಿವಾಸ, ೧೯೮೪, ಹಕ್ಕುಳವರ ಮಕ್ಕಳ ಹಾಡು, ತೇಜಸ್ವಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ.

೨೮. ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ, ೧೯೮೧, ದ್ಯಾವನೂರು (೧೯೭೩), ನೆಲಮನೆ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು-೧೪.

೨೯. ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ, ೧೯೮೫, ಒಡಲಾಳ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ನೃಪತುಂಗ ರಸ್ತೆ, ಬೆಂಗಳೂರು-೨

೩೦. ದೇವನೂರು ಮಹಾದೇವ, ೧೯೯೨, ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ ಅವರ ಕೃತಿಗಳು, ಪತ್ರಿಕೆ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು

೩೧. ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆ, ೧೯೯೧, ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಲೇಖನಗಳು, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೩೨. ದೇವುಡು,೧೯೩೫, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು ಸಿಟಿ, ಬೆಂಗಳೂರು ಪ್ರೆಸ್, ಮೈಸೂರು ರಸ್ತೆ

೩೩. ದೇಬಿಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ,೧೯೯೪,ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳು, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೩೪. ದೇವೀಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ ೧೯೮೯,(ಅನು ಕಶ್ಕಿಲ್ಲಾಯ), ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಾದ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೩೫. ದೇಶಪಾಂಡೆ ಭಾ.ವೆಂ ೧೯೬೦, ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಿರಿಮೆ, ಪ್ರತಿಭಾ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಧಾರವಾಡ.

೩೬. ನಾಗರಾಜಪ್ಪ, ಕೆ.ಜಿ ೧೯೮೫, ಮರುಚಿಂತನೆ, ಪ್ರಣತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ತುಮಕೂರು.

೩೭. ನಾರ್ಲ ವಿ.ಆರ್ ೧೯೮೯, ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜಾತಿ ಲಕ್ಷಣ (ಅನು)ಗಂಗಾಧರಮೂರ್ತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ದಲಿತ ಸಂಘರ್ಷ ಸಮಿತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೩೮. ಪಂಡಿತ ಕೈಲಾಶಚಂದ್ರ ಶಾಸ್ತ್ರಿ ೧೯೮೧, ಜೈನಧರ್ಮ, ಜೈನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂರಕ್ಷಕ ಸಂಘ, ಸೊಲ್ಲಾಪುರ.

೩೯. ಪರಶುರಾಮ್ ಕಲಾಲ್, ೧೯೯೨, ಬೇಲಿಯಾಚೆಯ ಹೂವುಗಳು, ಘಮತಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹರಪನಳ್ಳಿ.

೪೦. ಪಾಟೀಲ ಎನ್.ಎ ೧೯೭೬, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ.

೪೧. ಪಾಟೀಲ ಪಿ.ಎಸ್., ೧೯೯೦, ಬಸವಾದಿ ಪ್ರಮಥರ ಭಕ್ತಿಚಳುವಳಿಯ ಭೌತಿಕವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ದಿ ಬಂಧನಾಳ ಶ್ರೀ ವೃಷಭ ಲಿಂಗೇಶ್ವರ, ಲಚ್ಯಾಣ, ಬಿಜಾಪುರ.

೪೨. ಪಾಟೀಲ ಪಿ.ಎಸ್., ೧೯೯೦, ಬಸವಾದಿ ಪ್ರಮಥರ ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಯ ಭೌತಿಕವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ದಿ ಬಂಧನಾಳ ಶ್ರೀ ವೃಷಭ ಲಿಂಗೇಶ್ವರ, ಲಚ್ಯಾಣ, ವಿಜಾಪುರ

೪೩. ಪಾಟೀಲ ಪಿ.ಡಿ ೧೯೮೧, ಜೈನ ತತ್ವ ಸಾರ, ವೈಶಾಲಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಧಾರವಾಡ.

೪೪. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ ಬಿ.ಎಂ ೧೯೯೬, ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ.

೪೫. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ೧೯೮೯, ದಲಿತ ಜಗತ್ತು, ಹೊಸದಿಕ್ಕು ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೪೬. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ೧೯೯೦, ಬಂಡಾಯ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ನೃಪತುಂಗ ರಸ್ತೆ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೪೭. ಪೂಜಾರ ಮ.ಪ್ರ ೧೯೩೦,೧೯೭೬, ಜೈನಧರ್ಮದ ಪರಿಭಾಷೆ ಕರ್ನಾಟಕ ವಿದ್ಯಾವರ್ಧಕ ಸಂಘ, ಧಾರವಾಡ.

೪೮. ಪೆರಿಯಾರ್ ೧೯೭೮, (ಅನು: ವೇಮಣ್ಣ) ತತ್ವವಿಮರ್ಶೆ, ಚಿಂತಕರ ಚಾವಡಿಗುಂಡೋಪಂತರ ರಸ್ತೆ,ಬೆಂಗಳೂರು.

೪೯. ಪ್ಲೆಹಾನೊವ್ ೧೯೮೩, (ಅನು:ಗೋಪಾಲ ಕೃಷ್ಣರಾವ್), ಕಲೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ, ಪ್ರಗತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಾಸ್ಕೊ.

೫೦. ಬಂಜಗೆರೆ ಜಯಪ್ರಕಾಶ್ ೧೯೯೦, ವಸಂತ ಮೇಘ ಘರ್ಜನೆ, ಬೆಳ್ಳಿ ಚುಕ್ಕಿ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳು, ಬೆಂಗಳೂರು.

೫೧. ಬಡಿಗೇರ ಪಿ.ಬಿ ೧೯೭೮, ಜೈನತತ್ವ ಸಂಗ್ರಹ, ಅಭಿನಂದನ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು-೬.

೫೨. ಬರ್ಧನ್ ಎ.ಬಿ, ೧೯೯೨, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತಧರ್ಮ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೫೩. ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ ೧೯೯೪, ಸಂಸ್ಕೃತಿ-ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಭೂಮಿ ಬಳಗ, ಮೈಸೂರು.

೫೪. ಬೆಟಗೇರಿ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮ ೧೯೬೯, ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಂಪರೆ, ಸಮಾಜ ಪುಸ್ತಕಾಲಯ, ಶಿವಾಜಿ ಬೀದಿ, ಧಾರವಾಡ-೧.

೫೫. ಬ್ರೊದೋವ್ ವಿ ೧೯೯೦, ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ,ಬೆಂಗಳೂರು.

೫೬. ಭಗವತ್ ಶರಣ ಉಪಾಧ್ಯಾಯ ೧೯೮೬,.ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷನೆ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೫೭. ಭಗವಾನ್ ಕೆ.ಎಸ್ ೧೯೯೦, ಹಿಂದೂಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಶಾಹಿಯ ಇತಿಹಾಸ, ಮಹಿಮ ಪ್ರಕಾಶನ, ಕುವೆಂಪು ನಗರ, ಮೈಸೂರು.

೫೮. ಮನೋಹರ ಚಂದ್ರಪ್ರಸಾದ್ ೧೯೯೨, ದಲಿತ ಕ್ರೈಸ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ರಚನಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ನಂ.೮೩೧, ಎಸ್.ಆರ್.ಎಸ್ ಡಬಲ್ ರೋಡ್, ಪೀಣ್ಯ, ಬೆಂಗಳೂರು-೫೬೦ ೦೫೮.

೫೯. ಮಹೀಶವಾಡಿ ಬಿ.ಬಿ ೧೯೭೭, ಜೈನಸಿದ್ಧಾಂತ ಸಮೀಕ್ಷೆ, ಜ್ಞಾನ ವಿಕಾಸ ಪ್ರಕಾಶನ, ದಾರವಾಡ.

೬೦. ಮಿತಾ ದೇವನೂರ್, ೧೯೯೧, ಮೋಡದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಣ, ಸಂಗಾತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು.

೬೧. ಮಾಧವ ಕೆ.ಕೆ ೧೯೯೫, ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ.

೬೨. ಮಾವೋಜೆಡಾಂಗ್ ೧೯೯೦, ಕಲೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಯಾರಿಗಾಗಿ?, ವಿಮುಕ್ತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮತ್ತಿಕೆರೆ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೬೩. ಮಾಸ್ತಿವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ ೧೯೫೭, ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಜೀವನ ಕಾರ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೬೪. ಮಿರ್ಜಿ ಅಣ್ಣಾರಾಯ ೧೯೫೨,೧೯೬೯, ಜೈನಧರ್ಮ, ಡಿ.ವಿ.ಕೆ.ಮೂರ್ತಿ, ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಪುರಂ, ಮೈಸೂರು-೪.

೬೫. ಮುನಿವೆಂಕಟಪ್ಪ ೧೯೮೨, ಕೆಂಡದ ನಡುವೆ, ಪಂಚಮ ಪ್ರಕಾಶನ, ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣಪುರ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೬೬. ಮುನಿವೆಂಕಟಪ್ಪ ೧೯೮೮, ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ಬೀಡಿಗೆ, ವಿಚಾರವಾದಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಸರಸ್ವತೀಪುರಂ, ಮೈಸೂರು.

೬೭. ಮುಳ್ಳೂರು ನಾಗರಾಜು ೧೯೯೨, ಮರಣ ಮಂಡಲ ಮಧ್ಯದೊಳಗೆ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೬೮. ಮುಳ್ಳೂರು ನಾಗರಾಜು ೧೯೯೨, ನೆಲದ ಜೋಗುಳ, ವಿಚಾರವಾದಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು.

೬೯. ಮುಳ್ಳೂರು ನಾಗರಾಜು ೧೯೯೪, ಬದನವಾಳು ದುರಂತ, ಮುಳ್ಳೂರು ಪತ್ರಿಕೆ ಪ್ರಕಾಶನ.

೭೦. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್ ೧೯೯೨, ಬುಗುರಿ, ಪತ್ರಿಕೆ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಸವನಗುಡಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೭೧. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ೧೯೯೩, ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕನ್ನಡ ಸಂಘ, ಕ್ರೈಸ್ಟ್ ಕಾಲೇಜ್, ಬೆಂಗಳೂರು.

೭೨. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ೧೯೯೬, ಮರದೊಳಗಣ ಕಿಚ್ಚು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ.

೭೩. ರಾಘವೇಂದ್ರ ರಾವ್ ಎಚ್.ಎಸ್ (ಸಂ) ೧೯೯೩, ಸಿರಿಗನ್ನಡ, ವಸಂತ ಸಂಚಿಕೆ ೧೯೯೩, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೭೪. ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಜಿ ೧೯೯೪, ದೇವಿಪ್ರಸಾದ್ ಮತ್ತು ಲೋಕಾಯತ ದರ್ಶನ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೭೫. ರಾವಸಾಹೇಬ ಕಸಬೆ ೧೯೭೮, ದಲಿತ ಚಳುವಳಿ, ಒಂದು ಒಳನೋಟ, ನೇಗಿಲ ಪ್ರಕಾಶನ, ಪ್ರಸನ್ನ ಆಗ್ರೋ ಏಜನ್ಸೀಸ ಆಳಂದ, ಕಲಬುರಗಿ.

೭೬. ಲಕ್ಷ್ಮಣ್ ೧೯೯೨, ಜಡಿಮಳೆ, ಸಮತಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಚ್.ಕೆ.ಇ.ಎಸ್.ಶ್ರೀ ರಾಘವೇಂದ್ರ ಪಾಟೀಲ್, ಪದವಿ ಪೂರ್ವ ಮಹಾವಿದ್ಯಾಲಯ, ಸದಾಶಿವನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು ೫೬೦೦೮೦.

೭೭. ಲಕ್ಷ್ಮಣ್ ೧೯೯೪, ಬದುಕು, ಸಮತಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಚ್.ಕೆ.ಇ.ಎಸ್.ಶ್ರೀ ವೀರೇಂದ್ರ ಪಾಟೀಲ್, ಪದವಿ ಪೂರ್ವ ಮಹಾವಿದ್ಯಾಲಯ, ಸದಾಶಿವನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು ೫೬೦ ೦೮೦.

೭೮. ಲಿಂಗಣ್ಣ ಸಿಂಪಿ ೧೯೬೭, ಭಾರತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಘಟನೆ, ಮಿಂಚಿನಬಳ್ಳಿ ಕಾರ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ.

೭೯. ಲೆನಿನ್ ೧೯೮೪, (ಅನು:ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣರಾವ್), ರಾಜ್ಯದ ಕುರಿತು, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೮೦. ವೀರಣ್ಣ ಸಿ ೧೯೮೧, ಕನ್ನಡ ಪ್ರತಿಭಟನಾ ಕಾವ್ಯ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಚಾಮರಾಜಪೇಟೆ,ಬೆಂಗಳೂರು.

೮೧. ವೀರಣ್ಣ ಸಿ ೧೯೮೦, ಕಾಯಕ ಜೀವಿಗಳ ಚಳುವಳಿ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೮೨. ವೀರಣ್ಣ ಸಿ ೧೯೮೬, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೮೩. ಶರತ್ ಪಾಟೀಲ್ ೧೯೯೪, (ಅನು:ಗಂಗಾಧರ ಮೂರ್ತಿ), ಭಾರತದ ಜಾತಿ ಹೋರಾಟಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ದಲಿತ ಸಂಘರ್ಷ ಸಮಿತಿ, ಕೋಲಾರ ಜಿಲ್ಲೆ.

೮೪. ಶಿವರಾಮಯ್ಯ ೧೯೯೩, ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಸರ, ವೈಚಾರಿಕ ಪುಸ್ತಕ, ಅನುವನಹಳ್ಳಿ, ಶಿವನಿ, ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು.

೮೫. ಶಿವರುದ್ರ ಕಲ್ಲೋಳಿಕರ ೧೯೯೫, ಹೊಲಗೇರಿ ರಾಜಕುಮಾರ, ಅನಾರ್ಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಧಾರವಾಡ.

೮೬. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ.ಎಸ್ (ಸಂ) ೧೯೮೦, ಶ್ರೀ ಕುವೆಂಪು ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು

೮೭. ಶ್ರೀಕಂಠಕೂಡಿಗೆ (ಸಂ)., ೧೯೯೦, ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿ:ಹತ್ತುವರ್ಷ-ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬಿ.ಆರ್.ಪ್ರಾಜೆಕ್ಟ್

೮೮. ಶ್ರೀಕಂಠಶಾಸ್ತ್ರಿ ಎಸ್., ೧೯೫೪, ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು.

೮೯. ಶ್ರೀನಿವಾಸಮೂರ್ತಿ ಎಂ.ಆರ್., ೧೯೪೪, ೧೯೭೭, ವಚನ ಧರ್ಮಸಾರ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು.

೯೦. ಸಬೀಹಾ ಭೂಮಿಗೌಡ(ಸಂ) ಕಾರ್ಯ:ವಿಮರ್ಶಾ ಲೋಕ, ನ್ಯೂಸ್ಟಾರ್ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು.

೯೧. ಸರಜೂ ಕಾಟ್ಕರ್, ೧೯೯೬, ಕನ್ನಡ-ಮರಾಠಿ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ, ವಿಮೋಚನಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಅಥಣಿ.

೯೨. ಸಿದ್ದಯ್ಯ, ಕೆ.ಬಿ.,೧೯೮೮, ಬಕಾಲ, ಚಲನ ಪ್ರಕಾಶನ ಸಹಕಾರಿ, ತುಮಕೂರು.

೯೩. ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯ,೧೯೮೩, ಹೊಲೆಮಾದಿಗರ ಹಾಡು(ಏಳನೆಯ ಮುದ್ರಣ) ಮೈತ್ರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು-೪೦.

೯೪. ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯ, ೧೯೭೯, ಸಾವಿರಾರು ನದಿಗಳು, ಸಮುದಾಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೯೫. ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯ, ೧೯೮೦, ಪಂಚಮ ಮತ್ತು ನೆಲಸಮ, ಪಂಚಮ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೯೬. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ, ೧೯೮೩, ಕಪ್ಪು ಕಾಡಿನ ಹಾಡು-ರೂಪಧ್ವನಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೯೭. ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯ, ೧೯೮೬, ಏಕಲವ್ಯ, ಅಜಂತ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೯೮. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ, ೧೯೮೭, ಅವತಾರಗಳು, ಸ್ನೇಹ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು-೪೦

೯೯. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ, ೧೯೯೦, ಹಕ್ಕಿನೋಟ, ಕಲ್ಯಾಣಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು

೧೦೦. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ, ೧೯೯೬, ಊರುಕೇರಿ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ಸಾಗರ

೧೦೧. ಹನುಮಂತಯ್ಯ ಎಲ್., ೧೯೯೧, ಕಪ್ಪು ಕಣ್ಣಿನ ಹುಡುಗಿ, ಪಂಚಮ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೦೨. ಹನುಮಂತಯ್ಯ, ಎಲ್.,(ಸಂ), ೧೯೯೨, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಕವಿತೆಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ನೃಪತುಂಗ ರಸ್ತೆ, ಬೆಂಗಳೂರು-೨.

೧೦೩. ಹನುಮಂತಯ್ಯ ಎಲ್., ೧೯೯೨, ದಲಿತ ಲೋಕದೊಳಗೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ದಲಿತ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೦೪. ಹನುಮಂತಯ್ಯ ಎಲ್., ೧೯೯೫, ಅವ್ವ, ಸಾರಾ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್, ಅರಮನೆ ಗುಟ್ಟಹಳ್ಳಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೦೫. ಹಳಕಟ್ಟಿ ಫ.ಗು.(ಸಂ)., ೧೯೮೨, ವಚನಶಾಸ್ತ್ರ ಸಾರ, ವೀರಶೈವ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಶ್ರೀ ಜಗದ್ಗುರು ತೋಟಾಂದಾರ್ಯ ಸಂಸ್ಥಾನ ಮಠ, ಡಂಬಳ-ಗದಗ.

೧೦೬. ಹೊಸೂರು ಮುನಿಶಾಮಪ್ಪ, ೧೯೯೩, ಮಾದಾರ ತಾಯಿ, ವಾಹಿನಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಪ್ಯಾಲೇಸ್ ಗುಟ್ಟಹಳ್ಳಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

ಪತ್ರಿಕೆಗಳು:

೧. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ವಾಹಿನಿ
೨. ಅನ್ವೇಷಣೆ
೩. ಒಡನಾಡಿ
೪. ಒಡಲಾಳ
೫. ಕಂಸಾಳೆ
೬. ದಲಿತ
೭. ಪಂಚಮ
೮. ಪುಸ್ತಕಮಾಹಿತಿ
೯. ಪ್ರಜ್ಞೆ
೧೦. ಬದುಕು
೧೧. ರುಜುವಾತು
೧೨. ಶೂದ್ರ
೧೩. ಸಂಕ್ರಮಣ
೧೪. ಸಂವಾದ
೧೫. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಘರ್ಷ
೧೬. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗಾತಿ

ಇಂಗ್ಲಿಶ್ ಪುಸ್ತಕಗಳು

01. Agrawal, C.B., 1934, The Harijans in Rebellion, Taraporwala, Bombay

02. Bailey, F .G., 1963, Politics and Social Change, Oxford University Press, London

03. Banaji, D.A., 1933, Slavery in British India, Tarapoorwala Sons and Co.,(2nd ed)

04. Desai A.R.,1959, Social Background of Indian Nationalism, Popular Book Depot, Bombay

05. Dharma Kumar,1992, Land and Caste in South India, Manohar Publishers and Distributors, 2:6, Ansari Road, Daryaganj, New Delhi

06. Dhanagare D.N.,1983, Peasent Movements in India, Oxford University Press.

07. Fuchs, Stephen, 1965, Rebellious Prophets, Asia Publishing House, Bombay

08. Ghurye G.S.,1961, Caste, Class and Occupation, Popular Book Depot, Bombay

09. Irudayaraj, Xavier (Ed), 1990, Emerging Dalit Theology, Madurai

10. James Massey, 1995, Dalits In India, Manohars Publishers and Distributors 2:6 Ansary Road, Darya Ganj, New Delhi

11. James, P.J., 1995, Neocolonisation Process in India, Massline Publications Quilon Kerala

12. Jatava, D.R.,1979, The Indian Social System, Maratawada University, Aurangabad

13. Kothari Ranji(Ed), 1970, Caste in Indian Politics, Orient Longman Ltd., New Delhi.

14. Kshirsagar R.K.,1994, Dalit Movement in India and Its Leaders, M.D.Publications, New Delhi

15. Lata Murugkar, 1991, Dalit Panther Movement in Maharashtra, Sangam Books Limited

16. Madan G.R.,1979, India's Social Transformation, Allied Publishers Pvt., Ltd., New Delhi

17. Mukherji Neelamani, 1962, The Ryotwari System in Madras, Calcutta

18. Oddie G.A.,1979, Social Protest in India, Manohar Publications, New Delhi

19. Omvedt Gail, 1976, Cultural Revolt in a Colonial Society, Scientific Socialist Edu. Trust, Bombay

20. Omvedt Gail (Ed), Land, Caste and Politics in Indian States, Authors Guild Publications, Delhi

21. Peter Robb (Ed), 1993, Dalits Movements and the Meanings of Labour in India, Delhi

22. Powell Baden, 1957, The Indian Village Community, New Haven

23. Powell Baden, 1892, Land Systems of British India, Oxford University

24. Ramanujam G., 1986, Indian Labour Movement, Sterling Publications, New Delhi

25. Rajashekar Shetty V.T.,1979, Dalit Movement in Karnataka, The Christian Literature Society, Madras

26. Sangeetha Rao, R.,1989, Caste System in India Myth and Reality, New Delhi

